یادنامه

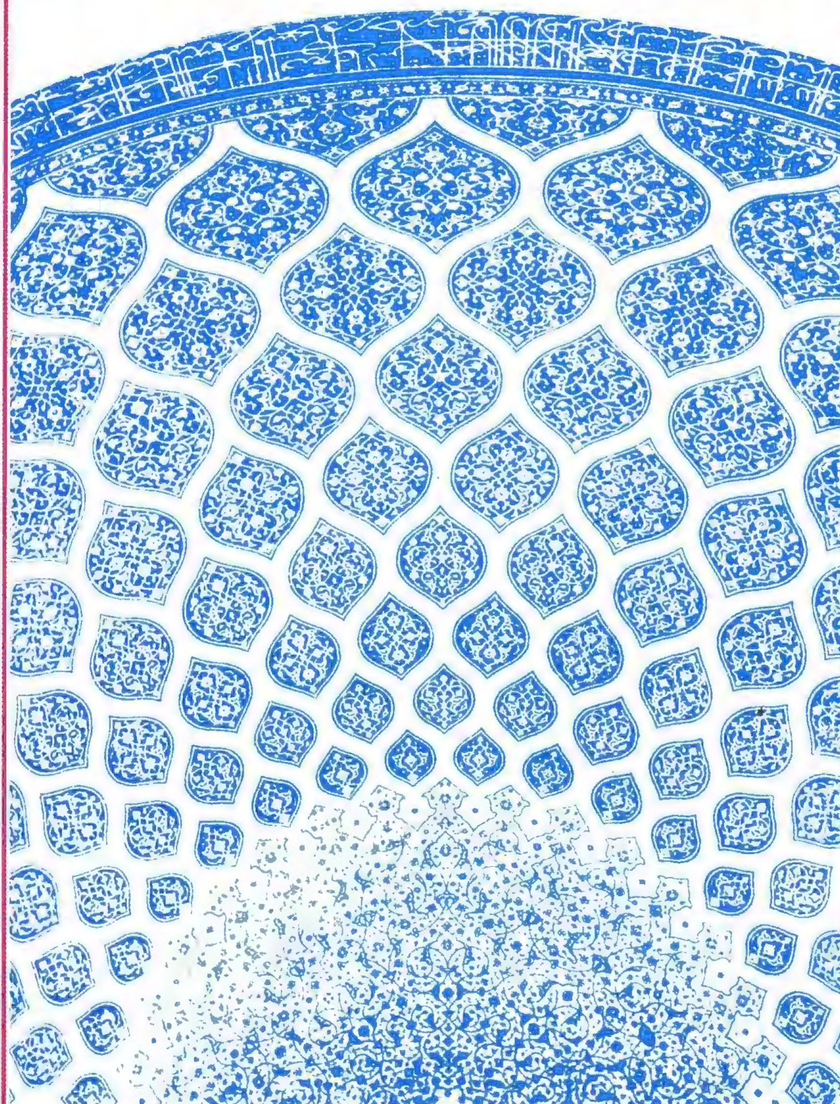
ابوالفضل رشیدالدین میبدی

صاحب تفسیر کشف الاسرار و عدة‌الابرار

جلد دوم

شورای پژوهشی

اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی
استان یزد



به کوشش **دکتر مهدی ملک‌ثابت**

عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

۱۳۷۹

قیمت : ۱۳۰۰ تومان

اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی یزد

شابک : X - ۰۱ - ۷۲۲۴ - ۹۶۴
ISBN: 964-7224-01-X



یادنامهٔ
ابوالفضل رشید الدّین میبدی

صاحب تفسیر
کشف الاسرار وعُدّه الابرار

شامل:
مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ بزرگداشت میبدی

جلد دوم
(ش -ی)

به کوشش:
دکتر مهدی ملک ثابت
عضو هیأت علمی دانشگاه یزد

یزد، ۱۳۷۹

گنگره بزرگداشت ابوالفضل رشید الدین میبدی (۱۳۷۴: میبد).
یادنامه ابوالفضل رشید الدین میبدی صاحب تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار: شامل مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت میبدی / به کوشش یدالله جلالی پندری.- تهران: موسسه انتشارات یزد، ۱۳۷۸. ۲ ج.
ISBN 964-6541-28-3 (۱ .ISBN 964-6541-30-5.-
ISBN 964-7324-01-X (ج. ۲): .-۱۲۰۰۰ ریال (ج. ۱: ۱۳۰۰۰ ریال)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
جلد دوم این کتاب به کوشش مهدی ملک ثابت تهیه شده و توسط انتشارات نیک روش به چاپ رسیده است. کتابنامه.
۱. میبدی، احمد بن محمد، قرن ۶ ق. کشف الاسرار و عده الابرار -- نقد و تفسیر -- مقاله‌ها و نامه‌ها و یادبودها. ۳. میبدی، احمد بن محمد، قرن ۶ق. --کنگره‌ها. ۴. تفاسیر عرفانی -- قرن ۶ ق. الف. میبدی، احمد بن محمد، قرن ۶ ق، کشف الاسرار و عده الابرار. شرح. ب. جلالی پندری، یدالله، ۱۳۳۷ -، گردآورنده. ج. ملک ثابت، مهدی. د. عنوان.
هـ عنوان: مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت میبدی.
BP ۱۰۰/ ۹م ۵۰۸۸ک ۲۹۷/۱۷۸ کتابخانه ملی ایران ۱۴۵۸۴-۷۸م*

نام کتاب: .... یادنامهٔ ابوالفضل رشید الدین میبدی (جلد دوم)
به کوشش: .... دکتر مهدی ملک ثابت
چاپ اول: .... زمستان ۱۳۷۹
ناشر: .... انتشارات نیکو روش ۶۶۴۶۹۹ یزد
شمارگان: .... ۲۰۰۰ نسخه
چاپ: .... باقری - قم ۴۲۰۷۴
قیمت .... ۱۳۰۰۰ ریال

شابک: X-۰۱-۷۲۲۴-۹۶۴

فهرست مطالب

پیشگفتار

بیش از نیم قرن از چاپ نخستین مقالات تحقیقی که غبار گمنامی را از چهرهٔ مفسّر بزرگ قرآن، **ابوالفضل رشیدالدّین میبدی یزدی**، زدود نمی‌گذرد. در طی این مدت کوتاه تلاش پژوهشگران و اندیشمندان بزرگ عرصهٔ علم و ادب فارسی باعث شد بخشی از ابهامات زندگی این قرآن‌شناس بزرگ از میان رخت بربندد و در نتیجه، تفسیر گرانسنگ **کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار** او چون ستاره‌ای درخشان در آسمان علم و ادب ایران بدرخشد و روز به روز بر فروغش افزون گردد.

این تفسیر گرانمایه که تألیفش به آغاز قرن ششم هجری می‌رسد گنجینه‌ای است گرانبها از معارف دینی و اطلاعات وسیع عرفانی و ادبی که از سه منظر آدمی را با حقایق قرآن مجید آشنا می‌سازد.

در نخستین منظر که میبدی آن را «النوبةالاولی» نام نهاده، غالباً ترجمه‌ای ساده و روان با ویژگیهای نثر کهن و در عین حال آهنگین و زیبا از آیات کریمه قرآن را ارائه کرده است که شناخت معادلهای دقیق و واژه‌های اصیل فارسی آن پشتوانهٔ محکمی برای رشد و گسترش زبان فارسی تواند بود.

در بخش دوم یا «النوبةالثانیه» میبدی مفسّری است که با توضیح کلمات و ترکیبات قرآن و آوردن شأن نزول آیات به همراه احادیث و روایات، سعی در روشن ساختن مفاهیم قرآنی دارد. او در این قسمت نمونهٔ کاملی از تفسیر مأثور را با توجه به مذهب کلامی و

فقهی خود ارائه می‌کند و اطلاعات وسیعی را به خوانندگان عرضه می‌دارد.

در قسمت سوم یا «النوبةالثالثه» میبدی با تکیه بر مبانی عرفان اسلامی و سخنانی از بزرگان اهل تصوّف بویژه **خواجه عبدالله انصاری** سخن را به اوج زیبایی می‌کشاند و تفسیری عرفانی از آیات قرآن کریم ارائه می‌دهد. این بخش که با کلمات آهنگین و اشعار نغز و دلنشین همراه است نمونه‌ای از تفسیر و تأویل عرفانی است که در نوع خود کم نظیر می‌نماید.

میبدی با وجود آنکه در اصول اشعری و در فروع پیرو شافعی است، در همه حال ارادتمندی صادق برای خاندان نبوی بویژه مولی‌الموحدین امیرالمؤمنین علی (ع) است که این ارادت در جای جای تفسیر او نمایان است.

بدین ترتیب تفسیر ارزشمند **کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار**، گنجینه‌ای گرانبها از معارف دینی و قرآنی است که هر کس به فراخور حال خویش می‌تواند از آن گوهرهای ثمین برگیرد و از خرمن علم و اندیشه میبدی خوشه‌ها برچیند.

برای ارج نهادن به مقام بلند این مفسّر بزرگ قرآن و به منظور تبیین جنبه‌های مختلف اثر گرانقدر او، ادارهٔ کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان یزد و دانشگاه آزاد اسلامی میبد به همراهی مردم خونگرم و دیگر نهادها و ادارات این دیار، همایشی را تدارک دیدند که در روزهای **۴ و ۵ اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۷۴** در دانشگاه آزاد اسلامی میبد تشکیل گردید. برگزاری چنین مجمع بزرگ علمی و قرآنی در شهرستانی کویری، اما استوار و مقاوم از زمانهایی دیرین، حقیقتاً به یادماندنی است.

حضور پرنشاط پژوهشگران عرصهٔ علم و ادب و عرفان و قرآن از داخل و خارج کشور در این همایش بزرگ چشمگیر بود. شرکت عالمان طراز اول از حوزه و دانشگاه هم برگ زرّینی بر دفتر خاطرات این مجمع موفق علمی افزود و باعث افتخار کویرنشینان یزدی و فرهنگ‌دوستان میبدی گردید.

آنان که در آن روزهای خاطره‌انگیز در کنگره بزرگداشت میبدی شرکت کردند نمونهٔ عینی مشارکت مردمی را به چشم خود دیدند. همیاری مردم قهرمان و فرهنگ‌پرور شهرستان میبد برای بزرگداشت مقام یک عالم دینی مثال زدنی است. جا دارد از همهٔ آن عزیزان و لطف و محبّت بی‌دریغشان قدردانی و سپاسگزاری شود.

شور و شوق دست‌اندرکاران برگزاری این همایش و همگامی و همراهی مردم و همهٔ نهادها و ادارات ذیربط در شهرستان میبد و استان یزد نوید این را می‌داد که مقالات پذیرفته شده در کمترین فرصت ممکن چاپ شود لیکن متأسفانه بنا به دلایل گوناگون مدت زمانی نه چندان کوتاه این کار به تأخیر افتاد. سرانجام با موافقت برادر سخت‌کوش و

بلند همّت، **آقای محمّد کاظمینی** مدیر کل محترم اداره کل فرهنگ وارشاداسلامی استان یزد مقالات تائید شده به‌زیور طبع آراسته گردد که از حسن نظروهمراهی ایشان کمال تشکررا دارد .

پس ازتصمیم بر چاپ مقالات کار بازخوانی ،آماده سازی، ویراستاری وتهیه فهرستهای مختلف به عهده دوست فاضل ومحقّق، **آقای دکتر یدالله جلالی** واینجانب نهاده شد. جلد اوّل (شامل مقالاتی که نام نویسندگان آنها با حروف الف تا س آغاز می‌شود) با نظارت ایشان و بقیه با نظارت اینجانب در قالب جلد دوم برای چاپ آماده گردید. در مجموعهٔ حاضر ترتیب مقالات چاپ شده براساس حروف الفبای نام نویسندگان آنهاست که در اینجا از همهٔ اندیشمندان ومحققانی که مقاله‌های آنان در این مجموعه چاپ شده سپاسگزاری می‌شود.

از برادر نقش آفرین و فرهیخته، **آقای سید عبدالعظیم پویا** که هم در برگزاری این مجمع بزرگ علمی، ادبی وهم برای چاپ مقالات آن تلاش فراوانی نموده‌اند و همچنین از دوست و همکار گرامی **آقای محمّد علی فیض پور** ودیگر یاران فرهنگ دوست ایشان در میبد که در برگزاری این همایش همکاری صمیمانه‌ای داشته‌اند واز یار دیرین و امانت دار امین دبیرخانه همایش، **آقای بمانعلی شاکری** هم به خاطر همکاریهای ارزنده ایشان قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

مسئولان محترم انتشارات یزد به ویژه خانمها **خاتم زاده وملّاحاجی** در پیراستگی و حروف نگاری این مجموعه سهم عمده‌ای داشته‌اند که بدینوسیله مراتب سپاسگزاری و قدردانی خود را از آنان اعلام می‌دارد.

در پایان تلاش پرثمر مدیرکل محترم پیشین اداره کل فرهنگ وارشاداسلامی استان یزد، **آقای محمّد حسین احمدی** را برای برگزاری هرچه بهتر این نشست علمی ارج می‌نهیم و امیدواریم به خواست خداوند بزرگ «بنیاد کشف الاسرار» که به کوشش دانشکده الهیات دانشگاه یزد (مستقر در شهرستان میبد) وبا همکاری گروه ادبیات فارسی دانشگاه یزد در حال تأسیس است هرچه زودتر به مراحل نهایی خود نزدیک شود تا ثمره نخست آن که تصحیح مجدّد تفسیر گرانسنگ **کشف الاسرار و عدّه الابرار میبدی** است به پیشگاه اندیشمندان وپژوهشگران قرآنی عرضه گردد.

ومن ا...التوفیق

مهدی ملک ثابت - عضوهیأت علمی دانشگاه یزد

یزد، ۱۳۷۸

نگین سلیمان

(اسرائیلیات در تفسیر کشف‌الاسرار)

عبدالوهاب شاهرودی
عضو هیأت علمی دانشگاه سبزوار

الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور
پدر را بازپرس آخر کجا شد مهر فرزندی[1]

بحث از اسرائیلیات در قرآن و حدیث و ادب از موضوعات زنده، گرانقدر و اساسی در اسلام‌شناسی به شمار می‌رود که دانشمندانی از سر ضرورت و لزوم، در این زمینه آثاری عرضه کرده‌اند. تألیفاتی چون:

۱ـ **الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر** (دکتر رمزی نعناعه)
۲ـ **الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث** (دکتر محمدحسین ذهبی)[2]
۳ـ **اضواءِ علی السنة المحمّدیة** (محمود ابوریّه)[3]
۴ـ **شیخ المضیرة، ابوهریرة** (همان مؤلف)[4]
۵ـ **ابوهریرة** (سیّد شرف‌الدّین)

۶ـ **الاسرائیلیات القرآن** (محمد جواد مغنیه)

۷ـ **ابوهریرة** (محمد ابوزهره)[5]

۸ـ **التفسیر و المفسرون** (دکتر محمدحسین ذهبی)[6]

۹ـ **عبدالله بن سبا** (سیدمرتضی عسکری)

۱۰ـ **صدوپنجاه صحابی دروغین** (همان نویسنده)

۱۱ـ **مذاهب التفسیر الاسلامی** (ایگناس گلدزیهر)[7]

۱۲ـ **معالم المدرستین** (سیدمرتضی عسکری).

و دیگر رساله‌ها و نگاشته‌ها[8]، به این عزم گِرد آمده‌اند.

این اخبار یهودی و نصرانی آنچنان حوزه‌های گوناگون اندیشه مسلمین و مآثر آنان از تاریخ و تفسیر و حدیث و ادبیات ـ بویژه ادبیات فارسی ـ را فراگرفته است که هیچیک از این کرانه‌ها از آفت جعل و تحریف مصون نمانده است به طوری که کمتر می‌توان اعتمادی به احادیث تاریخی، تفسیری، مغازی و ملاحم (اخبار غیبی) داشت[9] و نوع تفاسیر از طبری گرفته تا عبده (المنار) و نیز تواریخ و سیره از ابن‌اسحاق تا امروز را دربر می‌گیرد و اگر اندیشمندان و عالمان دردمند درصدد نباشند تا در عصر اندیشه و خرد، اوهام و خرافات را از چهرهٔ دین بزدایند بیم آن می‌رود که معارف اسلامی و در رأس آنها، تفسیر وحی را در هاله‌ای از ابهام و تردید قرار دهد.[10]

انگیزه‌های ورود اسرائیلیات به اندیشهٔ اسلامی فراوان است. برخی از آنها عبارتند از:

۱. ناآگاهی اعراب و بدوات آنان و عدم تمدن آنها، و شور و اشتیاق به دانستن مسائل آفرینش.[11]

۲. اشتراک تورات و انجیل با قرآن در قصص آفرینش و داستانهای انبیا، که البته در آنها جزئیات[12] و در قرآن به کلیّات مورد نیاز برای هدایت انسان بتفصیل آمده.

۳. اعتماد بیش از حدّ مفسّران صدر نخست به نقل اخبار و نقلی‌گرایی مفسّران صحابی و تابعی.

۴. نزدیکی فرهنگ اسلام و قرآن با ادیان قبل از آن.

۵. اثر قصه‌پردازی و نفوذ قصاصّان و داستان‌پردازان (سمیر) در بین توده‌ها و انس فطری انسان با قصه و داستان، که در فرهنگهای مختلف از این ویژگی بهره گرفته شده

است و آثاری گرانقدر پی ریخته‌اند.

۶. توطئه زنادقه و منافقین در آلودن منابع مسلمین.

۷. قرارگرفتن اهل کتاب به عنوان یکی از مصادر صحابیان در تفسیر.[۱۳]

۸. قصد قربت برخی و بهره‌های اخلاقی و تربیتی را در نظر داشتن.[۱۴]

۹. توطئه اهل کتاب ـ بویژه یهود که بیشترین برخورد و تماس با آنها پس از هجرت بوده است و منقولات آنان بیشتر می‌باشد ـ پس از مبارزهٔ رو در رو و شکست آنان در مدینه (که از تغییر قبله آغاز می‌شود و به غزوات سالهای نخست در مدینه و اوج آن احزاب و خیبر منتهی می‌شود) و ... که آنان را به مبارزهٔ فرهنگی و نفوذ در داخل مسلمانان و القای شبهه در اندیشهٔ مسلمین کشاند که البته نمود بیشتر آن بعد از رحلت نبوی است.[۱۵]

۱۰. گسترش حوزهٔ دولت اسلامی پس از پیامبر اکرم (ص) و اختلاط و آمیزش مسلمانان با دیگر نحله‌ها مانند: صبی‌ها، گنوسی‌ها، مزدکیان، مجوسیها، مانویان، سریانیان، فارسی‌زبانها و ...، پیدایش نهضت ترجمه و بیت‌الحکمة (در قرن دوم)[۱۶]، وجود روحیهٔ تسامح و تساهل (Tollerance) در تعلیمات اسلامی در جهت اخذ حقایق و علوم ـ که بعضاً مشترک است ـ که به داد و ستد و تعامل فرهنگی می‌انجامد از انگیزه‌های اساسی و بنیادی است.

۱۱. جریانات سیاسی پس از پیغمبر اکرم (ص) و بازگذاردن دست علمای نو مسلمان از اهل کتاب ـ که بعضاً نیّات خیرخواهانه هم نداشتند ـ مانند کعب‌الاحبار، ابوهریره، وهب‌بن منبّه، عبدالله‌بن سلاّم از صحابیان و مجاهد (م ۱۰۴ ه.ق)، عکرمه (م ۱۰۵ ه.ق)، شعبی (م ۱۰۹ ه.ق)، قتاده (م ۱۱۷ ه.ق)، سدّی (م ۱۴۵ ه.ق)، کلبی (م ۱۴۶ ه.ق)، ابن‌جریح (م ۱۵۰ ه.ق)، و ... از تابعیان، از اساسی‌ترین عوامل گسترش اسرائیلیات می‌باشد که نیاز به اندکی بررسی بیشتر دارد:

تا زمانی که پیامبر اکرم (ص) در میان مردم بودند توده‌ها سؤالات خود را مستقیماً عرضه می‌کردند و پاسخ می‌گرفتند و اهل کتاب و اهل نفاق جرأت آغشتن اندیشه‌های خود را با اندیشهٔ مسلمین ـ بالصراحه ـ نداشتند. با رحلت رسول گرامی اسلام، از یکسو نیاز به فهم کتاب خدا وجود داشت؛ زیرا پیامبر اکرم (ص) فرصت تفسیر قرآن را چنانکه باید نیافتند شاید هم وظیفهٔ ایشان نبوده است[۱۷] و یا نیاز هم نبوده است یا سطوح ادراک در حدی نبوده که مجال عرصهٔ تمام بطون و لایه‌های قرآن باشد و ... از سوی دیگر باب

مراجعه به اهل بیت (ع) ـ که ترجمان وحی‌اند و مفسّر کتاب خدا ـ[۱۸] مسدود گردیده و کتاب ناطق خداوندگار خانه‌نشین شده است. از جانب دیگر عصر منع کتابت حدیث است و آنهم مشخص است در چه حوزه‌هایی منع صورت می‌گرفته است.[۱۹] آیا در احادیث مربوط به احکام وفقه بوده است؟ آیا در احادیث مربوط به کیهان‌شناسی، خداشناسی و معادشناسی بوده؟ آیا در روایات مربوط به طبیعت‌شناسی و دیگر حوزه‌ها، منع صورت می‌گرفته است؟ قطعانه! تنها و تنها منع در حوزه و چهارچوب احادیثی است که رنگ و بوی سیاسی دارد و ناظر به حقّانیّت عنصر امامت در رهبری است[۲۰] آنهم رهبری، که اگر امور به دست و ارادهٔ او سپرده می‌شد توده‌ها را در طول تاریخ به سرچشمهٔ زلال حیات رهنمون می‌شد. افسوس و صدافسوس! مسأله را تنها در حدّ تضییع حق شخصی امام علی (ع) خلاصه کردن و مطرح نمودن، طرحی غلط از موضوع است! بلکه سخن در تباهی حقوق توده‌ها در مسیر تاریخ است: «وَ اَنْ لَوِ اسْتَقٰامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَاَسْقَيْنٰاهُمْ مٰاءً غَدَقاً: اگر بر مسیر حق پایدار می‌ماندند از آبی فراوان و سرشار سیرابشان می‌کردیم.» (جن: ۱۶)

بلی! پس از پیامبر اکرم (ص) باید زمام امور به دست کسی افتد که رنگ و بوی خلیفهٔ او ـ که خلیفهٔ خداست ـ[۲۱] را داشته باشد آری:

چون که گل رفت و گلستان شد خراب بوی گل را از که جوییم از گلاب

طبیعی است آنگاه که به انواع دسیسه‌ها و توطئه‌ها، حق از مسیر خود خارج شد و به جای جاری زلال وحی در جداول ارواح و اندیشه، آبهای کدر روان شد ـ آنهم به نام حقّ و در لباس حقّ، که جای یاد آن نیست ـ حقجویان و حقمداران، که حق بر گرد آسیاب آنان در حرکت است[۲۲] و به قول مولوی:

تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای[۲۳]

چه خواهند کرد؟ آری:

زآنکه بی‌گلزار بلبل خامش است غیبت خورشید بیداری کش است[۲۴]

در اینجا تشنگی مردم را چه گونه باید مرتفع کرد و آنان را از کدامین چشمه‌سار سیرابِ نمود؟

دستگاه خلافت با میدان دادن به اندیشمندان اهل کتاب ـ که نوعاً به انگیزه‌های دنیاوی به آنها تقرّب یافته بودند ـ[۲۵] دست آنان را در تفسیر مشترکات تورات و انجیل با

قرآن بازگذاردند که نتیجهٔ طبیعی این کار روشن است: وارد شدن تعداد فراوانی از اسرائیلیات در کرانه‌های آثار و اندیشهٔ مسلمین؛ رسیدن اهل کتاب به اهداف شوم خویش، که سالیان دراز در پی آن بودند. مقام خلافت نیز، با جعل احادیث در مدح خلفا ـ آنهم احادیثی که به مجرّد برخورد بوی وضع و جعل از آنها به مشام می‌رسد، زیرا به موازات مدح و ستایشی که پیامبر اکرم (ص) در حق اهل بیت و بویژه امام علی و حسنین ـ علیهم‌السلام ـ نموده‌اند آنها هم دست به وضع حدیث مشابه در کرامت خلفا زده‌اند.ـ[۲۶] و نیز وضع حدیث که سبب تردید و تشکیک در قداست خاندان امامت بویژه سیّدالوصیین (ع) گردد و نتیجتاً در هر چه کوتاهتر کردن دست آنان در رهبری و ... .

ناگفته نماند اوج این جریان در عصر معاویه صورت گرفته است ولی مقدمات آن از قبل فراهم شده بود که بگذاریم و بگذریم:

گر بگویم شرح آن بی‌حد شود مثنوی هفتاد من کاغذ شود

۱۲ـ نکتهٔ آخر که باید یادآور شویم این است که آنگاه که ندای: «الصحابة کلّهم العادلون بتعدیل الله عزوجلّ: صحابیان همگان به تعدیل خداوند عادل‌اند.» سر داده می‌شود یا در آثار خود می‌آورند که: «و امّا الصحابة لایتطرّق علیهم الجرح و التعدیل: صحابیان را راهی به جرح و تعدیل نیست.»

یا: «اصحابی کالنّجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم[۲۷]: صحابهٔ من چون ستارگانند به هر کدام اقتدا کنید ره یافتگانید.» و آنان را ـ و گاه تابعین را ـ در هاله‌ای از قداست قرار دادند طبیعی است که راه بر انتقاد و جرح و تضعیف بسته می‌شود و البته افراد روشنفکر و منصف از اهل سنت مانند دکتر حامد حنفی، عمر ابوالنصر، محمد ابوزهره، محمود ابوریّه، عبدالفتاح عبدالمقصود و دیگران نه آنها که حتی خلفا را دارای انتقاد می‌دانند.

اینها و ـ عوامل دیگری که فرصت یادکرد آنها نیست سبب شد تا منابع اولیه در تاریخ و تفسیر ـ که بافت آنها را حدیث تشکیل می‌دهد و هنوز از دامن حدیث جدا نشده‌اند ـ سراپا آکنده از این نقیصه باشند و خاستگاه و مصدر مورّخان و مفسّران بعدی قرار گیرند.

سوگمندانه باید گفت تابعین نیز نه‌تنها درصدد تهذیب و پالایش منابع فکری مسلمین برنیامدند که برخی خود نیز مقادیر فراوان از این آثار را به نسل بعدی منتقل کردند و البته وضعیت قرن دوم نیز به گسترش این امر کمک شایانی کرد.

با نگاهی گذرا به آثار زیر در تاریخ اسلام، مانند:

۱ـ **السیرةالنبویّة** (ابن‌اسحاق، م ۱۵۳ ه.ق)
۲ـ **السیرةالنبویّة** (ابن‌هشام، م ۲۱۸ ه.ق)
۳ـ **تاریخ الرسل و الملوک** (جریر طبری، م ۳۱۰ ه.ق)
۴ـ **عرایس المجالس** (ثعلبی نیشابوری، م ۴۲۷ ه.ق)
۵ـ **قصص قرآن مجید** (عتیق نیشابوری، م ۴۹۴ ه.ق)
۶ـ **قصص الانبیاء** (ابن‌کثیر دمشقی، م ۷۷۴ ه.ق)
۷ـ **البدایة و النهایة** (نویسندهٔ بالا)
و ... و ...[۲۸]

یا تفاسیری چون:
۱ـ **جامع‌البیان** (طبری، م ۳۱۰ ه.ق)[۲۹]
۲ـ **بحرالعلوم** (سمرقندی، م ۳۷۳ ه.ق)[۳۰]
۳ـ **معالم التنزیل** (بغوی، م ۵۱۶ ه.ق)[۳۱]
۴ـ **المحرر الوجیز** (ابن‌عطیة، م ۵۴۶ ه.ق)[۳۲]
۵ـ **تفسیر القرآن العظیم** (ابن‌کثیر، م ۷۷۴ ه‌ق)[۳۳]
۶ـ **الکشف و البیان** (ثعلبی، م ۴۲۷ ه.ق)[۳۴]
۷ـ **الجواهر الحسان** (ثعالبی، م ۸۷۶ ه.ق)[۳۵]
۸ـ **الدر المنثور** (سیوطی، م ۹۱۱ ه.ق)[۳۶]
۹ـ **لباب‌التأویل** (بغدادی، مشهور به خازن، م ۷۴۱ ه.ق)[۳۷]
۱۰ـ **عرایس البیان** (روزبهان بقلی شیرازی، م ۶۰۶ ه.ق).
۱۱ـ **منهج‌الصادقین** (ملافتح‌الله کاشانی)[۳۸]

و نیز جوامع روایی نامداری بسان:
۱ـ **الموطأ** (انس‌بن‌مالک، م ۱۷۹ ه.ق)
۲ـ **الجامع الصحیح** (بخاری، م ۲۵۶ ه.ق)
۳ـ **الجامع الصحیح** (مسلم نیشابوری، م ۲۶۱ ه.ق)
۴ـ **السنن** (ترمذی، م ۲۷۹ ه.ق)
۵ـ **السنن** (نسائی، م ۳۰۳ ه‌ق)
۶ـ **الجامع الصغیر** (سیوطی، م ۹۱۱ ه.ق)

۷ـ بحارالانوار (مجلسی، م ۱۱۱۰ ه.ق)[۳۹]

۸ـ کتب اربعه[۴۰]

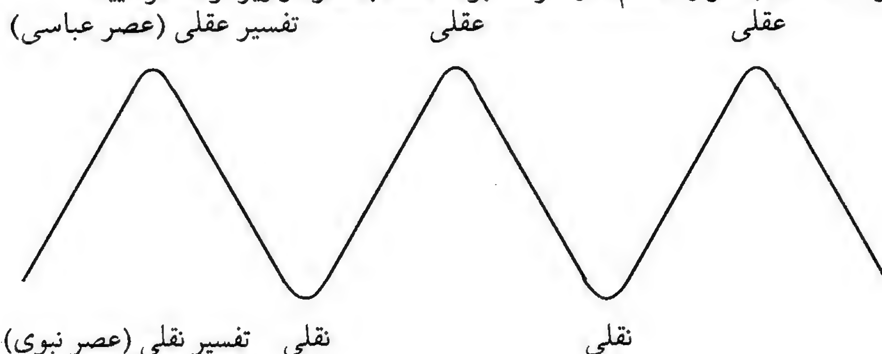
از فریقین، آثار سوء رسوبات اسرائیلیات را مشاهده کرد.

از این مقدمات که حکم ساقه بحث را داشتند و طرح آنها لازم بود می‌گذریم و به ریشهٔ بحث می‌پردازیم و آن اینکه چه عواملی سبب نفوذ اسرائیلیات در تفسیر کشف‌الاسرار شده است؟ برخی را یاد نمودیم و بعضی به شرح زیر هستند:

الف ـ تفسیر کشف‌الاسرار که میراث قرن ششم در عالم تفسیر است[۴۱] تجارب قرون گذشته را در پیش رو دارد و عصر میبدی اوج تفسیر نگاری است. او آثار حدیثی و عرفانی و تاریخی قبل از خود را دیده است و از آنها بهره برده است و متأثر از آنها می‌باشد و اصلاً به نقد آنها دست نزده است.

ب ـ نگاهی به راویان و رجال حدیث در بخش دوم و نیز سوم[۴۲] ما را بدین نکته رهنمون است که بیشتر راویان این تفسیر از افراد ضعیف در علم‌الحدیث به شمار می‌روند که اخبار آنان را کاملاً با تردید باید نگریست. ناگفته نماند که ما سخنی در مورد بخش اول (النوبةالاولی) ـ که خود ترجمه‌ای است امین، آهنگین از قرآن[۴۳] و چونان نگین در میان ترجمه‌های تفسیری می‌درخشد ـ[۴۴] نداریم.

ج ـ میبدی از اهل الحدیث است و سخت به نقل تکیه دارد و بر ظواهر اخبار انجماد می‌ورزد. نقلی‌گرایی گسترده، آثاری نابهنجار در تاریخ و تفسیر گذارده است و اصولاً تفاسیر نقلی (مأثور، اثری، روایی) به این مشکل گرفتارند چنانکه عقلی‌گرایی (Rationalism) گسترده و افراطی نیز باطل است و محکوم، و تبعاتی دارد[۴۵]، و عالم تفسیر بین این دو جریان عمده، به موازات هم، در حرکت بوده است به نمودار زیر توجه فرمایید:[۴۶]



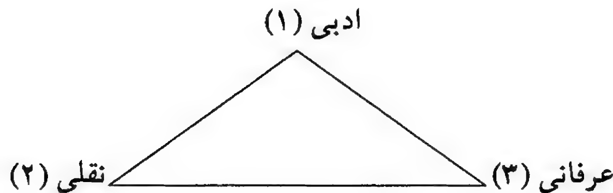
و البته هر دو روش انتقاداتی دارند و ترکیب مناسب این دو (عقل و نقل) بهترین روش است.

د ـ میبدی، اشعری است و اشعریگری خود لوازمی دارد (نفی حسن و قبح عقلی، نفی اختیار آدمی، رؤیت خداوند در قیامت، قدمت کلام خدا، تنزیه مطلق و ...) و یکی از نتایج پیروزی آنها، پیروزی انجماد و قشریگری بر حریت و رشد عقلانی (که معتزله بدان کمک کردند) می‌باشد و البته نقش حکومتها را بر پیروزی اشاعره نباید از نظر دور داشت (قدرت ترکان سلجوقی). نتیجهٔ عملی این نگرش یعنی: بستن بالهای عقل و اندیشه و خاموش کردن نور باطن و حجت درون، جلوگیری از پرواز در بیکران معانی قرآن و عدم گشودن افقهای تازه و منظرهای جدید و سرزمینهای فکری نو در کتاب خدا (که بعداً نمونه به دست خواهیم داد).

هـ ـ با توجه به اینکه مبانی دیگری به اصول اشاعره در قرون قبلی داده شده است و بویژه توسط امام محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ.ق) به عرفان و تصوف نزدیک گردیده است. میبدی نیز درصدد پیوند اشعریگری با عرفان است و اندیشهٔ جزمی (Dogmatism) و قشری اشعری او با عرفان رنگ و بوی دیگری می‌گیرد (چنانکه اوج این تلفیق را در مولانا می‌بینیم که کاملاً عرفان عمیق او رنگ دیگری به اندیشهٔ او داده است) که سخن بالاتر این است که: اصولاً عرفان با اشعریگری سازگار است نه اعتزال (که به فرد استقلال می‌بخشد و خدایان متعدد می‌سازد)[۴۷] در اینجا اصول قبلی اشعری او رنگ دیگری می‌گیرد: نفی حسن و قبح عقلی به گونه‌ای دیگر.[۴۸] و جبر به رنگ دیگر درمی‌آید[۴۹] و تنزیه مطلق با تفکر عرفانی در می‌آمیزد و ... .[۵۰]

نتیجه اینکه دست نقل در تفسیر بیشتر باز می‌شود و احادیث بی‌اساس و سست رنگ عرفانی می‌گیرد و با توجه به تسامح و اغماضی که در تفکر عرفانی وجود دارد و اساس اندیشهٔ آنان (عرفا) برگذار از رویهٔ وقایع و عدم توجه به ظواهر مبتنی است این احادیث ضعیف کاملاً تأیید و تشیید می‌شود و البته نثر زیبا و شیوا و انشای رسا و جانفزا در جای‌جای این تفسیر، و دیگر نکات برجسته، کم و بیش این را تحت‌الشعاع قرار داده است. در اینجا اسرائیلیات از نقل و حدیث به تاریخ و تفسیر و از آنجا به عرفان و ادب[۵۱] پای می‌گذارد و روایات جعلی رنگ زیبای عرفان و ادب هم می‌گیرند (به دیگر سخن می‌توانیم بگوییم که: این تفسیر منشوری سه بعدی است در سه روش: ادبی [نوبت

اوّل]، نقلی [نوبت دوم] و عرفانی [نوبت سوم] مانند مثلث زیر:



که نوبت اوّل قطعاً از این نقصان برکنار است ولی دو نوبت دیگر نه، زیرا این دو نوبت جنبهٔ تاریخی و حدیثی دارند.

به یادکرد نمونه‌هایی، که نشانگر اصول اندیشهٔ اوست می‌پردازیم:

۱ـ او در ذیل آیهٔ: «اَلرَّحمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» می‌گوید:

«استواء خداوند بر عرش، در قرآن است و مرا بدین ایمان است. تأویل نجویم که تأویل در این باب، طغیان است. ظاهر قبول کنم و باطن تسلیم. این اعتقاد سنیان است و نادریافته بجان پذیرفته طریقت ایشان است ایمان من سمعی است. شرع من خبری است معرفت من یافتنی است.»[۵۲]

۲ـ تدبّر و تعقل و تفکر در بازیافت معانی آیات را ناصواب می‌داند. او به گاه برخورد با آیهٔ: «اِنَّ اللهَ لایَسْتَحْیِي اَنْ یَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوقَها.» (بقره: ۲۶) در مورد «استحیاء» می‌گوید:

«این صفت حیاء و امثال این هر چه درست شود به نصوص کتاب و سنت واجب است بر بندهٔ خدا که چون آن شنود یا خواند بر نام و صفت بایستد و زبان و دل از معنی آن خاموش دارد و از دریافت چگونگی آن نومید باشد که خرد را فرا دریافت آن، به تکلّف و تأویل راه نیست.»[۵۳]

۳ـ در جای دیگر از تفسیر خود می‌گوید:

«مذهب اهل سنّت و اصحاب حدیث در چنین اخبار ـ آمدن خدا و فرشتگان ـ و آیات صفات به ظاهر رفتن است و باطن تسلیم کردن و از تفکّر در معانی آن دور بودن و تأویل ننهادن که تأویل راه بی‌راهان است و تسلیم شعار اهل سنّت ایمان است.»[۵۴]

اینگونه اندیشیدن یعنی در گام اول، زانو زدن در برابر خصم. او ملاک را تنها ظواهر [illegible] گفتار مفسران ثقات می‌داند ولی آیا این اخبار تا چه اندازه مقرون به صحت است و ایا مفسران کهن همه از عنوان «ثقه» برخوردارند یا نه؟ اصلاً بدان توجّهی ندارد بنابراین تفسیر را به اعتباری ادبی، از جهتی عرفانی، و از این بابت نقلی باید دانست.

حال قبل از یادکرد نمونه‌های قصص اسرائیلی در تفسیر کشف‌الاسرار، جهت این نقصان به یادکرد پیشنهادهایی می‌پردازیم:

۱. نقد و بررسی جامع‌الاطراف تفاسیر نقلی و مبتنی بر اخبار از نظر روایت و متن.
۲. تخریج احادیث وارده در کتب تاریخ و تفسیر برای تشخیص روایات درست از نادرست.
۳. برگزاری جلسات و کنفرانسهای علمی برای آگاهی اذهان در مورد خطرات اسرائیلیات در آشفته کردن اذهان و سستی باورهای دینی و نهادهای اعتقادی.
۴. انتشار کتبی مشتمل بر احادیث درست در مخالفت با روایات نادرست و جعلی و اسرائیلی.
۵. تألیف کتبی خاص مشتمل بر اسرائیلیات مانند رساله‌ای مخصوص از تفاسیر طبری، خازن، ثعلبی، ملافتح‌الله کاشانی و ... .
۶. چاپ و تصحیح انتقادی کتاب «**تنزیه‌الانبیاء**» اثر نامدار سیّدمرتضی (م ۴۳۶ ه.ق) که به بررسی متشابهات در حوزهٔ آیات موهم عدم عصمت می‌پردازد و اسرائیلیات، اکثر قریب به اتفاق، در این کرانه از متشابهات واقع شده‌اند.
۷. چاپ مجدد و نوبت اول تفسیر کشف‌الاسرار، که سراپا دقت است و زیبایی.
۸. تصحیح مجدد و انتقادی تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار.
۹. تهیه فرهنگ بسامدی از این تفسیر.
۱۰. نقد روایی، تاریخی و عرفانی نوبت دوم و سوم تفسیر کشف‌الاسرار.[۵۵]

به یاد نمونه‌هایی از اسرائیلیات می‌پردازیم و استقصای تام و استقرای کامل را به فرصت فراختر و فسحت دیگر وامی‌گذاریم:[۵۶]

الف) داستان آدم در سورهٔ بقره.

میبدی ذیل آیهٔ: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْماءَ کُلَّها ...» (بقره: ۳۱) می‌گوید:

ابن‌عباس گفت: «حتی القصعة و القصیعة و القسوة و القسیوة، الله در آدم آموخت نامهای همه چیزها تا کاسهٔ بزرگ و کاسهٔ کوچک و باد که از جانور رود نرم و نیم نرم...»[۵۷]

در دنباله به گاه تفسیر آیهٔ: «وَقُلْنا یا آدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ» (بقره: ۳۵) می‌آورد:

«... ربّ العالمین از استخوان پهلوی وی از جانب چپ آن یکی زیرترین ـ که قصیری ـ خوانند حوا را بیاورید.»[۵۸]

سپس می‌گوید که: بلی! زن، از دندهٔ چپ مرد، از استخوان آفریده شده است. بر صراط نیاید، و اگر بخواهی او را راست کنی می‌شکند و ... شیطان در شکم مار رفت و آنها را فریفت پس از بهشت اخراج شد. آدم به سراندیب (هند) و حوا به جده، مار به اصفهان و ابلیس به ابلّه افکنده شدند. در همه جا نام وهب‌بن منبه، ابوهریره و کعب‌الاحبار را می‌بینم. سپس در پی به بحثی در تقدیس ابلیس ـ با روایاتی از ذوالنون مصری و سهل تستری و بویزید بسطامی ـ می‌پردازد.[۵۹]

به داستان **هاروت** و **ماروت** که می‌رسد ضمن داستانی طولانی راجع به زنی به نام زهره که از شهزادگان فارس بود و ... تیر حمله را متوجه زنان می‌کند که:

«... و مصطفی صلعم چون دانست که مخالفت زنان آفت دین است و تخم فتنه، از آن حذر نمود ... و قال (ع): "النساء حبائل الشیطان"] و ...»[۶۰].

این موضوع، از جمله مواردی است که هم ادب فارسی (و این بیشتر) و هم ادب عرب را فراگرفته است به طوری که ادب ما را مرد سالار نشان می‌دهد که جای بحث در این موضوع نیست.

ب) داستان فرزندان آدم

به گاه کلام از دو برادر به نام هابیل و قابیل، سخن به ازدواج این دو می‌کشد که هر یک با خواهران خویش ازدواج کردند و هابیل که همسرش زیباتر بود محسود قابیل قرار گرفت و همین امر موجب گردید تا به قتل برسد و قابیل پس از کشته شدن جنازهٔ او را بر دوش گرفته و ...[۶۱] و سپس آدم در سوگ فرزند نشست و در مرثیه او نخستین شعر عربی را سرود که:

تغیرت البلاد و من علیها و وجه الارض مغبر قبیح ...[۶۲]

و در همین مجلد داستان گول خوردن آدم از حوا و خوراندن شراب بدو و سپس به درخت ممنوعه نزدیک شدن و ... آمده است.[۶۳]

ج) قصهٔ نوح در سورهٔ هود

میبدی ذیل آیهٔ: «وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا» (هود: ۳۷) به بحثی دراز دامن در مورد کشتی نوح، فرزندان و زنان او، مختصات کشتی از طول و عرض و طبقات و نام حیواناتی که در آن رفتند و ... می‌پردازد، اینگونه بحث دربارهٔ قصص از ویژگیهای تورات و انجیل است که قرآن بسرعت از آنها می‌گذرد.[۶۴]

د) حکایت یوسف

در این داستان اوج اسرائیلیات را می‌بینیم حکایتی نسبتاً کامل و منسجم (نه پراکنده چون دیگر داستانها، چراکه هدف، صورت قصه نبوده است) و زیبا و دل‌انگیز و حدیث عشق و محبت، امانت و راستی و ... کـه آن را احسـن القـصص (the nobelest story) خوانده‌اند[۶۵] در مورد این داستان کتب مستقل نیز پرداخته شده است[۶۶] و نوعاً آمیخته به حکایت مجعولند. قصه را پی می‌گیریم:

او علت حسادت برادران را به یوسف طی داستانی طولانی ـ و خسته کننده ـ چنین عرضه می‌دارد:

«... و گفته‌اند که در میان سرای یعقوب درختی برآمده بود که هرگه که وی را پسری زاد شاخی تازه از آن درخت برآمدی و چنان که کودک می‌بالیدی و بزرگ می‌شدی آن شاخ بـزرگ مـی‌شدی پس چـون کـودک بـه حـد مـردی رسیدی آن شاخ ببریدی و از وی عصا ساختی و به آن فرزند دادی که رسم انبیا چنین بود که هیچ پیغمبر و پیغامبرزاده بـی‌عصا نبودی و ... یـوسف را شاخی از درخت بهر عصا نیامد؛ غمگین شد به پـدر گـفت؛ پـدر دعـا کـرد جبرئیل عصایی برای او از بهشت آورد از زبـرجـد، روزی در مـیان بـرادران نشسته بود خواب او را درربود از خواب درآمد ترسان و لرزان، برادران گفتند: تو را چه رسیده است؟ گفت مرا در خواب نمودند که شخصی از آسمان فرو آمدی تازه روی و این عصا و عصاهای شما بستدی و همه را بر زمین زدی آن

عصای من درخت سبز گشتی، برگها برآورد و شکوفه و میوه‌های رنگارنگ و مرغان خوش آواز با الحان رنگارنگ بر شاخه‌های آن نشسته و آن عصاهای شما خشک مانده، تا بادی برآمد و آنها را برکند و به دریا افکند. برادران خشمگین شدند و بر وی حسد بردند و گفتند: این پسر راحیل می‌خواهد که بر ما خداوند باشد و ما بندگان او ... .»[۶۷]

در دنبالهٔ قصه، پی‌درپی از معاویه، کعب‌الاحبار، وهب‌بن منّبه و سدّی روایت نقل می‌کند. بنگرید:

«... کعب‌الاحبار گفت: رب العزة طبقات فرزند آدم چنان که خواهند تا به قیامت بر آدم عرضه کرد. صورت همه بدید و نام همه و عمر همه با وی بگفتند یوسف را دید در طبقهٔ ششم، تاج وقار بر سر، حلّه شرف در بر، رداء کرامت بر دوش، قضیب ملک بر دست، از راست و چپ وی فریشتگان بی‌عدد ایستاده، و در پیش وی زمرهٔ انبیاء علیهم‌السلام صف کشیده، آدم را دیدار وی خوش آمد گفت: الهی من هذا الکریم الذّی ابحت له بحبوحة الکرامة و رفعت له الدرجة العالیه ... .»[۶۸]

پس از اینکه برادران، یوسف را از پدر می‌گیرند و به بیابان می‌برند و در چاه می‌اندازند و پیراهن او را خون آلوده می‌کنند و شبانگاه گریان سوی پدر می‌روند که پدر ما بازی می‌کردیم و یوسف را کنار وسایل خویش گذاردیم و گرگ وی را خورد و تو حرف ما را قبول نداری. پدر گفت: دروغ می‌گویید و نفس شما اینگونه تسویل و تزیین کرده است و صبر نکوتر است، می‌گوید:

«... و روی انهم انطلقوا فنصبوا شبکة و اصطادوا ذئبا و اتوا به یعقوب، فقالوا یا ابانا هذا الذئب الذی افترسه و قد اتیناک به فرفع یده الی السماء و قال یا ربّ ان کنت استجبت لی دعوة او رحمت لی عبرة، فانطلق لی هذا الذئب حتّی یکلّمنی، فانطلقه الله عزوجل فابتداء بالسلام، و قال: السلام علیک یا نبی‌الله، فقال یعقوب و علیک‌السلام ایها الذئب، لقد افجعتنی بحبیبتی و قرة عینی و اورثتنی حزنا طویلا، قال: لا و حقّک یا نبی‌الله، ما اکلت له لحماً و لا شربت له دما و انّ لحومکم و دماءکم لمحرمة علینا معاشر الانبیا ...»!![۶۹]

که ترجمه‌ای آزاد از آن تقدیم می‌دارم:

برادران رفتند، دام نهادند، گرگی گرفتند و گفتند: ای پدر این گرگی است که یوسف را خورد برایت آوردیمش، پدر دست به آسمان برد و گفت: بار الها دعوت مرا اجابت کن و ... و ... گرگ به اذن خدا به سخن درآمد و سلام کرد و گفت: سلام ای پیامبر خدا، یعقوب گفت: سلام بر تو ای گرگ، پارهٔ تن و نور چشم مرا خوردی و مرا به غم بزرگی دچار کردی گرگ گفت: ای پیامبر خدا، نه به خدا نه گوشت و نه خون او را خوردم و خون و گوشت تمام رسولان بر ما حرام است!

چا باید کرد و چه می‌توان گفت؟ این عین همان داستان کسی است که گفت: «امامزاده یعقوب را در بالای منار گرگ درید.» دیگری گفت: امام‌زاده نبود پیغمبرزاده بود، یعقوب نبود، یوسف بود. بالای مناره نبود ته چاه بود، تازه اصل مطلب دروغ است و گرگ یوسف را ندرید و ... .[۷۰]

کار قصاصان را بنگرید که چگونه برای داستانی دروغ، دروغهای بزرگتر دیگر ردیف می‌کنند؟!

اسرائیلیات در کشف‌الاسرار در سورهٔ یوسف فزونتر از دیگر سور است و شاید در این مورد گوی سبقت را از تفاسیر دیگر ربوده باشد.

اسرائیلیات به مرور آهنگ اوج می‌گیرند کاروانیان می‌گذرند دلو به عزم آب در چاه می‌افتد بچه‌ای خوش سیما بیرون می‌آید او را ارزان می‌فروشند به خانهٔ پادشاه ره می‌یابد. پادشاه مصر به زن خود می‌گوید: «او را نیکو بدار، شاید به کارمان آید او را فرزند گیریم.» (که شبیه داستان در آب افکندن موسی و سر از کاخ فرعون [رامسس دوم] درآوردن و گفتگوی زن و شوهر در مورد اوست)[۷۱] زلیخا دل در او می‌بندد و از او طلب کام می‌کند او پناه به خدا می‌برد و بر آن است که ستمگران رستگاران نیستند.[۷۲]

حال بنگرید چه پیرایه‌ها در عشق یوسف و زلیخا بافته‌اند و چه کتابها بدین نام نگاشته‌اند! داستان را پی می‌گیریم و خود بنگرید که قرآن چسان وقایع در هاله‌ای از ادب و آزرم و شرم و در پرده می‌گوید و قداست اندیشه‌ها و روحها و جامعه را پاس می‌دارد و اینها چه پرده در هستند؟! سخن از فروش یوسف است همه آمده‌اند گروهی برای خرید و جمعی به نظاره:

«مالک ذعر (فروشندهٔ یوسف) آن ساعت گوشهٔ پرده برداشت و جمال

یوسف به ایشان نمود و چندین دختر ناهده حیض کشتند و ...»![۷۳]

خوب! حالا یوسف به خانهٔ زلیخا درآمده است به غلامی، میبدی آنچنان به تصویرگری از چهرهٔ زلیخا می‌پردازد که ذهن و روان خواننده به جای بهره‌های اخلاقی به زیبایی گیسوان و چهرهٔ زلیخا روان می‌شود بنگرید:

«...که نیکو قد بود و نیکو رفتار و خوش گفتار، و گیسوان داشت چنانک بر پای خاستی با گوشهٔ مقنعه بر زمین همی کشیدی و حسن و جمال وی چنان بود که نقاشان چین از جمال وی نسخت کردندی ...»!![۷۴]

در دنباله می‌آورد که:

«... پس زلیخا در تدبیر آن شد که خلوت خانه‌ای سازد شوهر خویش را گفت: مرا دستوری ده تا از بهر بت قصری عظیم سازم نام برده و گرانمایه ... .»

قرآن هیچگاه به طرح جزیی این مباحث نپرداخته است و اینها از رهگذر تورات به تفسیر و حدیث و سپس ادبیات نیز روان شده است.[۷۵]

در موضوع دیگر ذیل بحث از آیهٔ: «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهٰا لَوْلاٰ اَنْ رَاٰیٰ بُرهانَ رَبِّهِ ...» (یوسف: ۲۴) که از متشابهات قرآنی است[۷۶] (و البته کشف‌الاسرار بیشتر در جهت تنزیه یوسف است) می‌گوید:

«... و گفته‌اند جبرئیل را دید که می‌گفت: انت مکتوب فی الانبیا و تعمل عمل السّفهاء، و یوسف جبرئیل را بشناخت از آنک وی را در چاه دیده بود و گویند جبرئیل پر خویش بر پشت یوسف زد تا همه شهوت از وی برفت ... .»

و در دنباله:

«... سدّی گفت ... ای یوسف فعل سفها می‌کنی! تا چون مرغی شوی بال کنده که هرگز پرواز نتواند کرد ... .»[۷۷]

اگر چنین باشد چه ستایش برای یوسف است؟! چرا یک سوره دربارهٔ او؟! چرا با مفهوم «مخلص» از او یاد کردن؟ او را جزو اهل تقوا یاد کند؟! و ... و مگر کار غیر ارادی ارزشی دارد؟ و ارزش به کارهای غیر اختیاری تعلق می‌گیرد؟

به گاه سرزنش زنان مصر از زلیخا، او در اندیشه می‌رود که جمال یوسف را به زنان نشان دهد تا به معشوق خویش تفاخر کند که این نه غلام است که پارهٔ ماه است و آنگاه تحیّر زنان و بریدن دستان را در روایتی چنین توجیه می‌کند:

«... و گفته‌اند در میان زنان مصر دختر ناهده بود بر ملت کفر و آن ساعت که جمال یوسف دید حیض وی بگشاد و آن جامهٔ تجمل که داشت آلوده گشت و از خجلی و شرمساری اندر سرّ خویش ایمان آورد گفت: ای خدای یوسف مرا دریاب و شرمسار مکن، ایمان آوردم به یکتایی و بی‌همتایی تو، رب‌العزة همان ساعت دهشت و حیرت بر همه زنان افکند تا دستها بریدند و جامه‌ها به خون بیالودند تا در میانه آن دختر خجل نشود ...»![۷۸]

در ذیل خواب دوهم بند زندانی می‌گوید:

«... و به قول دیگر هر دو ضمیر با یوسف شود: أی انسی الشیطان یوسف ذکرالله حتی استعان بغیرالله و روی عن النبی (ص) انّه قال رحم‌الله اخی یوسف لو لم‌یقل اذکرنی عند ربّک لما لبث فی السجن سبعا بعد الخمس. این خبر حسن روایت کرد ... .»[۷۹]

مولوی در این مورد می‌گوید:

... پس جزای آنکه دید او را مُعین — ماند یوسف حبس در «بِضْعَ سِنین»
یاد یوسف دیو از عقلش سترد — وز دلش دیو آن سخن از یاد برد
ز آن خطایی کآمد از نیکو خصال — ماند در زندان ز داور هفت سال ...[۸۰]

در دنبالهٔ توسل یوسف و زندان شدن او می‌گوید که به یوسف ندا آمد که: یوسف طبقه هفتم زمین را بنگر، مورچه‌ای چیزی در دهن دارد (ما رزق او را می‌رسانیم) یوسف مهر تو در دل پدر نیفکندم؟ در چاه عریان بودی تو را نپوشاندم؟ کاروان را برنیانگیختم تا تو را بیرون آورند؟ خریدار تو را دوستی در دل نیفکندم تا گفت: اکرمی مثواه؟ و ... کرامت همه از من بود چرا به غیر استعانت کردی؟ یوسف گفت: خدایا مرا ببخش! حالا یوسف در زندان است دنباله را بنگرید:

حالا زلیخا از کرده خود پشیمان می‌شود! خسته‌دل، نفس سرد می‌زند! اشک گرم می‌بارد! حسرت می‌خورد!

زلیخا مرد از این حسرت که یوسف گشت زندانی
چرا عاقل کند کاری که باز آرد پشیمانی

زندان، کنار خانهٔ اوست، زندانبان را گفت چه کنم؟! گفت چاره سهل است من او را زخم کنم تا تو آواز او شنوی!! زندانبان، دل آزردن یوسف ندارد!! به یوسف می‌گوید: من

تو را تازیانه بر زمین زنم تو ناله کن!! زندانبان چنان کرد و یوسف ناله همی‌کرد: زلیخا با دو چشم گریان و دل‌بریان، بر بام زندان افغان همی‌کرد:

آن شب که من از فراق تو خون گریم — با ره به نظاره آی تا چون گریم
هر لحظه هزار قطره افزون گریم — هر قطره به نوحه‌ای دگرگون گریم[۸۱]

یوسف در زندان است زندان مزید می‌شود تا پادشاه خواب می‌بیند و ... تا یوسف به حکومت می‌رسد زلیخا پیر می‌شود عاجز و نابینا، ناتوان و ملک دنیا از دست داده، بت را می‌شکند موحّد می‌شود و از خدای خود با انکسار طلب بخشش می‌نماید ولی هنوز در دل، عشق یوسف هر دم تازه‌تر و جوان‌تر می‌شود. از خدا می‌خواهد جمال یوسف بدو بنمایاند حال قصه قلب می‌شود عاشق، معشوق و معشوق، عاشق می‌گردد! اندیشهٔ زلیخا بر دل یوسف غالب می‌شود، زلیخا را به همسری برمی‌گزینند پس از همسری او را ملامت می‌کند که: آیا بهتر از آن نبود که تو می‌خواستی؟ و ...، و دو فرزند می‌آورد: افرائم و میشا و ... و آنچنان در عبادت پیش می‌رود که دست یوسف را از پشت می‌بندد و از استغراق در جمال حق به یوسف توجه ندارد![۸۲]

این داستان ما را به یاد: قصر سلیمان و بلقیس ـ و حاضر آوردن کاخ او نزد سلیمان و ورود او به قصر سلیمان و ... (النمل / ۴۳) ـ و در ادامه سلیمان، بلقیس را به همسری برگزیدن، می‌اندازد.[۸۳]

البته همهٔ این موارد در نوبت دوم گرد آمده است که به ذکر قصص به عنوان اسباب النزول می‌پردازد و روایات اسباب النزول که جنبهٔ تاریخی دارند نوعاً ضعیف و مجعولند (از جمله، اسباب النزول واحد نیشابوری).

سپس از پدران یوسف یاد می‌کند و او را از فرزندان اسحاق ـ که ذبیح‌الله است ـ می‌شمارد که باز از موارد برگرفته از تورات است.[۸۴]

در نوبت سوم، به گاه عرضهٔ داستانهای عارفانه، گاه روایات بی‌اساس و بی‌پایه را رنگ و بوی عرفانی می‌دهد او در ذیل آیهٔ: «وَ مٰا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمّٰارَةٌ بِالسُّوءِ ...» (یوسف: ۵۳) می‌گوید:

> «... ابراهیم خواص گفت: چهل سال با نفس در منازعت بودم که از من نان و ماست می‌خواست، روزی مرا بر وی رحمت آمد درمی سیم حلال به چنگ آوردم در بغداد می‌رفتم تا نان و ماست بخرم، در خرابه‌ای شدم پیری را

دیدم در آن گرماگرم افتاده و زنبوران از هوا در می‌پریدند و از وی گوشت برمی‌گرفتند، ابراهیم گفت مرا بر وی رحمت آمد گفتم مسکین این مرد، سر برداشت و گفت ای خواص در من چه مسکینی می‌بینی؟ نه تاج اسلام بر سر من است و گوهر معرفت در دل من؟ مسکین تویی که به چهل سال شهوت نان و ماست از نفس خود منع نمی‌توانی کرد»![۸۵]

در آخر سورهٔ یوسف می‌گوید:

«در جمله بدانکه که نفس سحّاره مرد را به معصیت نفرماید. بطاعت فرماید وی رنگی بر آرد گوید آخر تو بهتر از آن مرد شرابخوار فاسقی، مرد در خود این اعتقاد کند خود را به چشم پسند نگرد و دیگران را به چشم حقارت، تا هلاک از وی براید.»[۸۶]

این سخنی است کاملاً اصولی و بنیادین در عرفان، ولی در دنباله به گاه عرضهٔ مصداق می‌گوید:

«صدیق اکبر، رضی‌الله عنه، به دیدهٔ حقیقت نظر در خودکرد حقیقت خود بدید گفت: اقیلونی فلست بخیرکم، ای صدیق تو خود را این همی گویی و دین اسلام و شرع مقدس بر تو این خطبه می‌کند که: خیرالناس بعد رسول‌الله ابوبکر الصدیق.»

براستی آیا مصداق آن حقیقت ـ پرهیز از مکر نفس و عدم عجب نفس و طاعت خود ندیدن ـ ابوبکر صدیق است؟ آیا اقالهٔ ابوبکر (قصد واگذاری خلافت به دیگری) بعد از خلافت از روی صدق است؟ اگر شایستهٔ خلافت است چرا اقاله؟ و اگر شایسته نیست ـ چنانکه در جمله آمده است و در برخی روایات [و علیّ فیکم] هم دارد که آن را حذف کرده‌اند ـ چرا کنار نمی‌رود؟ هیچکدام اینها نیست. حقیقت را از نویسندگان آنها بشنویم:

«مردم اساساً از کسی که تواضع کند خوششان می‌آید ولو اینکه به دروغ باشد. ابوبکر می‌گفت: من از شما بهتر نیستم. اما علی می‌گفت: هر چه می‌خواهید از من بپرسید. من به راههای آسمان از راههای زمین آگاهترم، یعنی به معارف عالیه و حقایق امور داناتر از علوم مادی هستم مردم از این جور افراد خوششان نمی‌آید، فکر نمی‌کنند او که می‌گوید: من بهتر از شما

نیستم از صحابهٔ پیغمبر است، راست می‌گوید علی هم که مـی‌گوید: از مـن بپرسید من به راههای آسمان داناترم، راست می‌گوید ... .»[۸۷]

امام علی (ع) داستان اقالهٔ خلیفه را به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌دهند بنگرید:

«... شگفتا! کسی در زندگی می‌خواست خلافت را واگذارد چون اجلش رسید کوشید تا آن را به عقد دیگری درآورد خلافت را چون شتری ماده دید ـ و هر یک به پستانی از او چسبیدند ـ و سخت دوشیدند و تا توانستند نوشیدند و ... .»[۸۸]

در پایان سورهٔ یوسف با جملاتی جانفزا و روحبخش، کـه رائحهٔ آن مشـام جـان را می‌پرورد ـ می‌فرماید:

«پیر طریقت گفت: الهی شاد بدانم که اول من نبودم تو بودی. آتش یافت با نور شناخت، تو آمیختی. از باغ وصال نسیم قرب تو انگیختی. باران فردا نیّت برگرد بشریّت ریختی به آتش دوستی آب و گل سوختی تا دیدهٔ عـارف بـه دیدار خود آموختی.»[۸۹]

ه) اسطورهٔ «غرانیق»

این موضوع را در چند جای تفسیر کشف‌الاسرار می‌نگریم از جمله در سورهٔ حـج ذیل آیهٔ ۵۲ ـ که از متشابهات قرآنی است ـ و نیز در دیگر سور.[۹۰]

و) داستان ایوب

نیز سراپا از قصص اسرائیلی و نصرانی است.[۹۱]

ز) حکایت سلیمان و بلقیس

از جمله تهمتهای ناروا به انبیا، مواردی است که در بحث حاضر آوردن تخت ملکهٔ سبا (بلقیس) عرضه داشته‌اند که به تفصیل در کشف‌الاسـرار بـه تـصویر کشـیده شده است[۹۲] و نیز دیگر موهومات، که گاه در ادب فارسی هم رخ می‌نماید از جمله آنجا که حافظ می‌فرماید:

مـن آن نگـین سـلیمان بـه هـیچ نسـتانم   که گاه‌گاه بـر او دست اهـرمن بـاشد[۹۳]

ح) ازدواج پیامبر اکرم (ص) و زینب بنت جحش

در ضمن بحث از سورهٔ احزاب به گاه سخن از داستان زید و زینب، که موضوعی است کاملاً روشن و خداوند در پی آن است تا حساب فرزندخوانده (ادعیاء) را از فرزند (ابناء) و عروس خوانده را از عروس جدا نماید و ... زیبایی زینب و عاشق شدن پیامبر اکرم (ص) و گفتن: «سبحان‌الله مقلّب القلوب» را عامل ازدواج می‌داند که در پی آن کراهت او بر دل زید می‌افتد و محبتش بر دل پیامبر! و ...[۹۴].

ط) داود و اوریا

قصه از این قرار است: داود به نماز ایستاده است پرنده‌ای زیبا را بر بام مـی‌بیند بـه دنبال پرنده بام به بام روان می‌شود ناگهان در صحن خانه‌ای زنی را عریان می‌بیند دل در او می‌بندد او بتشایع همسر فرماندهٔ خود اوریا می‌باشد بـه گـاه جـنگ او را بـه مـقدمه می‌فرستد تا کشته شود سپس زن او را می‌گیرد و سلیمان از او زاده می‌شود و ...![۹۵]

ک) روایت عشرهٔ مبشّره

در ذیل آیهٔ: «مُحَمَّدٌ رَسولُ‌اللهِ وَ الَّذینَ مَعَهُ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّارِ، رُحَماءُ بَیْنَهُم تَریٰهُم رُکَّعاً سُجَّداً یَبتَغونَ فَضلاً مِنَ اللهِ و رِضواناً ...» هر یک را به ترتیب تعبیر به: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، بقیهٔ عشرهٔ مبشره و ... می‌نماید و حدیث عشره مبشره (ده نفر که بهشت توسط پیغمبر اکرم بدانها بشارت داده شد) را می‌آورد که البته حدیث جعلی است و آوردن امام علی (ع) هم در میان اینها برای خالی نبودن عریضه است!

به هرحال مقایسه گسترده شد پوزش می‌طلبیم و باقی را به فـرصت دیگـر مـوکول می‌نماییم که[۹۷]:

این سخن را ترجمهٔ پهناوری گفته آید در مقام دیگری

پی‌نوشتها:

۱. بیت از لسان‌الغیب، در غزل نامور با مطلع: «سحر با باد می‌گفتم حدیث آرزومندی ...» آمده است و ناظر به یکی از موارد اسرائیلیات در داستان یوسف است. ر.ک: **دیوان حافظ**، به تصحیح قزوینی، غنی، با مجموعه تعلیقات و حواشی محمد قزوینی، به اهتمام ع. جربزه‌دار، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۸، ص ۳۳۶.

۲. یادکرد این آثار به معنی تأیید تمام موارد نگاشته‌های آنان نیست وگرنه هم دکتر نعناعه و هم دکتر ذهبی و نیز دکتر صبحی صالحی درصدد تبرئهٔ کسانی چون کعب‌الاحبار، ابوهریره و دیگرانند و جسارت لازم را در برخورد با حقایق ندارند!

۳. فصولی را بدین مهم اختصاص داده است و سخت مورد آزار قرار گرفت و طرد شد.

۴. ترجمه‌ای آزاد از این کتاب به نام **بازرگان حدیث** به وسیلهٔ انتشارات محمدی تهران عرضه شد.

۵. شخصیتی آزاده و روشنفکر از اهل سنّت که با انتقادات خود چون دیگر همفکر خویش (ابوریّه) با مخالفت عمومی مواجه شد.

۶. فصولی را بدین مهم واگذار کرده است. کتاب در عین حال از نظر تحقیق، علمی است و روشمند (Methodique) ولی سراپا مغرضانه است و چشم بستن بر میراث گرانقدر شیعی و تحلیل غرض‌ورزانه آنها مخصوصاً در مباحث اختلافی چون: عصمت، تقیه، رجعت، ازدواج با اهل کتاب، ازدواج موقت و ...

۷. دو کتاب عمده از این نویسنده بر جای مانده است: **العقیدة و الشریعة** (ترجمه: **درسهایی دربارهٔ اسلام**) و **مذاهب التفسیر الاسلامی** که چشمه‌سار نویسندگان آثاری چون: **۲۳ سال و آیات شیطانی** (Satanic Verses) می‌باشد و روحیهٔ یهودی‌گری، صهیونیست‌مآب و غرض‌ورزانه او علیه اسلام سخت مشهور است کتب او سراپا کینه علی علیه‌السلام می‌باشد. نقدی از کتاب نخست او توسط محمد غزالی مصری به عمل آمده است که توسط مرحوم دکتر صدرالدین بلاغی به فارسی برگردانده شد (**محاکمهٔ گلدزیهر صهیونیست، معلم نویسندگان بیست‌وسه ساله**)، چاپ حسینیه ارشاد، چاپ اول، سال ۱۳۶۳.

۸. در پایان‌نامه‌های تحصیلی در دانشگاه تربیت مدرس و دانشگاه تهران چند مورد به چشم می‌خورد.

۹. سخن معروف احمدبن‌حنبل است.

۱۰. با توجه به انس توده‌ها به قصه، بویژه آنکه نیکو عرضه شود با توجه به ذهنیت اسطوره‌پرداز توده‌ها، و نیز بویژه آنکه این امور از ابتدای کودکی وکم و بیش از پدر و مادر و روضه‌خوان در ذهن آنها جای گرفته است و اکنون ریشه‌ها محکم شده است و قدرت برکندن آنها کمتر شده مشکل بیشتر می‌شود. به طوری که حتی به خود اجازهٔ تردید در این باورهای خرافی را هم نمی‌دهند!

۱۱. مقدمهٔ ابن‌خلدون، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.

۱۲. مثلاً بحث از: رنگ سگ اصحاب کهف، نوع چوب عصای موسی، جزئیات کشتی نوح، جزئیات برخورد سلیمان و بلقیس و نهایتاً ازدواج این دو!! و ...

۱۳. بعد از کتاب خدا، حدیث نبوی، شواهد شعری جاهلی از منابع مهم آنها به شمار می‌رفته است.

۱۴. بنگرید به: مامقانی، **تلخیص المقیاس**، به تحقیق علی‌اکبر غفاری، ص ۷۴.

۱۵. جزئیات داستان این است که: قرآن بر آن است که اهل کتاب پیامبر اکرم (ص) را از رهگذر اخبار موجود در کتب خود می‌شناختند حتی بسان فرزندان خود و ... (بقره: ۱۴۶ و انعام: ۲۰) و انتظار داشتند پیامبر اکرم (ص) جانب آنها را داشته باشند ولو اهل توطئه باشند! تا زمزمه‌هایی علیه رسول اکرم (ص) مبنی بر عدم استقلال در قبله سر دادند و پیامبر اکرم (ص) منتظر وحی بودند تا اینکه آیات تغییر قبله نازل شد (بقره: ۱۴۵-۱۴۲) و به ترتیب سریّه‌ها و غزوات پی‌درپی (از سریه‌های سال دوم و قتل ابوعَفَک تا غزوهٔ بنی‌قینقاع و قتل کعب‌بن‌اشرف تا سال سوم که توطئه یهود علنی شد و یهودی‌کشی آغاز شد تا غزوهٔ بنی‌نضیر، بگیر و بیا تا احزاب [سال پنجم] و بنی‌قریظه [سال هفتم که غزوهٔ خیبر کار یکسره می‌کند و یهود از توطئه ناامید می‌شوند] خط کاملاً جدا بین اسلام و آنان کشید) و بالاخره ورود وفدها (هیأتها) در این سال به عالم اسلام که با ورود وفد قبیلهٔ دوس، ابوهریره نیز به مدینه وارد می‌شود زیرا راهی جز تسلیم نداشتند و از اخبار تورات کاملاً خبر داشتند و ... .

۱۶. بغداد (دارالسلام) و بصرهٔ آن روزگار نیزکوفه مرکز تلاقی اندیشه‌ها و افکار بود و چون شهرهای بزرگ علمی دنیای امروز بوده‌اند و بویژه از نظر موقعیت جغرافیایی شهری خاص به شمار می‌رفتند.

۱۷. قطعاً وظیفهٔ اوّلیّه پیامبران، ایجاد نظام صالحهٔ اجتماعی و گسترش توحید در تمام مراتب (نظری، اجتماعی، عملی و ...) بوده است و بحثهای علمی و آکادمیک (Academic) نیازمند جامعه‌ای آرام و آسوده است که عصر نبوی و اصولاً تمام انبیاء این شرایط را نداشته‌اند.

۱۸. تنها صحابی پیامبر اکرم (ص) که نسل او با اسلام آغاز شد و با قرآن همراه، و روحش در انقلاب محمد (ص) شکل گرفته است مرد تمام عرصه‌ها، و بدون لحظه‌ای لغزش بوده است پروریدهٔ وحی، آشنایی شامل او با قرآن قولی است که جملگی برآنند و بزرگان تفسیر مانند ابن‌عباس شاگرد اویند «و علم او با تمام عظمت در برابر امام علی (ع) چون برکه در برابر دریای بیکران»، بنگرید به: زرکشی، **البرهان فی علوم القرآن**، ج ۲، ص ۱۵۷، **مقدمتان فی علوم القرآن**، ص ۲۶۳ و سیوطی، جمال‌الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، ج ۴، ص ۲۳۳ و **التفسیر و المفسرون**، ج ۱، ص ۹۰، صبحی صالح، **مباحث فی علوم القرآن**، ص ۲۸۹، مجلسی، محمدباقر، **البحار**، ج ۹۲، ص ۱۰۵.

۱۹. دکتر صبحی صالح در **علوم الحدیث** در پی توجیه کار خلفاست و بر آن است که: «ترس خلفا از خلط بین قرآن و حدیث سبب منع کتابت حدیث بود و چون ترس مرتفع شد منع برداشته شد»! عجیب است توجیه است یا تبرئه؟ سبک سخن قرآن به گونه‌ای است که اصلاً امکان خلط نیست این سخن خود قرآن است ثانیاً در موارد و مشاهد مکرر پیغمبر اسلام امر به کتابت حدیث نمودند که جای یادکرد آنها نیست و ...

۲۰. خوشبختانه یک حدیث و دو حدیث در این زمینه نرسیده است مصلح بزرگ و اندیشمند دردمند و آگاه دکتر شریعتی (ره) بر آن بود که «در بیست‌وسه موضع نبی‌اکرم (ص) تصریح به امامت علی (ع) فرمودند» و کتب موجود در این زمینه کتابخانه‌ای بزرگ را تشکیل می‌دهد این آثار را بنگرید در: **حماسهٔ غدیر** از محمدرضا حکیمی و نیز **سرودجهشها** و **یادنامهٔ علامهٔ امینی** از همان نویسنده.

۲۱. رهبری تنها رهبری سیاسی، اجتماعی نیست بلکه رهبری مکتبی و مذهبی و بر اساس اصول معین از طرف خداست و طبیعی است کسی که باید در رأس امور قرارگیرد که آگاهتر به وحی و قرآن و مکتب باشد و جز امام علی (ع) درکسی چنین ویژگیهایی نمی‌شناسیم.

۲۲. برگرفته از خطبهٔ «شقشقیه»، : «... **محل القطب من الرّحی ینحدر عنّی السّیل ...**» خطبهٔ سوم نهج‌البلاغه، پذیرش خلافت از طرف امام علی (ع) زینت دادن به خلافت بود به قول مولوی:

زان بظاهر کو شد اندر جاه و حکم / تا امیران را نماید راه و حکم

تا بیاراید به هر تن جامه‌ای / تا نویسد او به هر کس نامه‌ای

تا امیری را دهد جان دگر / تا دهد نخل خلافت را ثمر

مثنوی شریف، دفتر اوّل، ص ۷.

۲۳. مولوی، همان، دفتر اوّل، ص ۱۰۸.

۲۴. مولوی، همان، دفتر دوم، ص ۱۱۲.

۲۵. استانداری بصره برای ابوهریره و دیگر پستها برای معاویه و امثال او در عصر خلفا صورت گرفت.

۲۶. نگاهی به کتاب: **الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر** از جلال‌الدین سیوطی و روایاتی چون: «اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدیتم اهتدیتم» و ... که در اکثر کتب اهل سنت نیز دیده می‌شود نشانگر همین امر است.

۲۷. سخن مجدالدّین ابن‌اثیر (م ۶۰۶ ه.ق) در **جامع الاصول** و نیز بنگرید به: بدیع‌الزّمان، فروزانفر، **احادیث مثنوی**، چاپ پنجم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۰، ص ۱۹.

۲۸. صبحی صالح در کتاب: **مباحث فی علوم القرآن** می‌گوید: «کیست که نداند تاریخ چقدر دروغگوست و

مورخان چه دروغهای شگفت‌انگیزی از زبان تاریخ نگفته‌اند چه بسیار شکافها که بر ایوان تاریخ افتاده است که باید مرمت گردد و ...» البته بسیاری از این شکافها توسط صحابه و تابعین بر ایوان تاریخ وارد شده است.

۲۹. نوعاً اسرائیلیات در تفاسیری دیده می‌شوند که نقل‌گرا هستند و نه عقلی‌گرا، مثلاً در تفسیر طبری داستان ذوالقرنین را در سورهٔ کهف و ... بنگرید! در عین حال که او حلقهٔ زرین اسرائیلیات از طریق محمدبن‌اسحق، و از اهل کتاب است ولی فضل او را در تقدیم تدوین تاریخ و تفسیر نباید انکار کرد.

۳۰. کمتر اسرائیلیات در این تفسیر دیده می‌شود.

۳۱. خلاصهٔ تفسیر ثعلبی است که احادیث موضوع آن را حذف کرده است ولی در عین حال در داستان هاروت و ماروت و داود و جالوت گرفتار شده است.

۳۲. او که صاحب مقدمهٔ دوم از کتاب **مقدمتان فی علوم القرآن** است دست به نقد می‌زند و نخستین بار خط اسرائیلیات را یادآور می‌شود بنگرید به: ابن‌خلدون، همان، ص ۴۴۰، ذهبی، **التفسیر و المفسرون**، ج ۱، ص ۲۴۰ و رمزی نعناعه، **الاسرائیلیات و اثرها فی التفسیر**، ص ۲۸۲.

۳۳. سخت درصدد نقد احادیث اسرائیلی است ولی باز بی‌نمونه نیست.

۳۴. آکنده است از اسرائیلیات، داستان یأجوج و مأجوج، اصحاب کهف و ... را در این تفسیر نگاه کنید واحدی صاحب اسباب النزول شاگرد اوست و کتاب او نیز هم از این نقصان مصون نمانده است بنگرید به: ذهبی، محمدحسین، **التفسیر و المفسرون**، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳۵. از جمله در داستان بلقیس و سلیمان گرفتار شده است.

۳۶. بنیاد این تفسیر را حدیث محض تشکیل می‌دهد بدون هیچگونه نقد و بحث.

۳۷. به وفور از اسرائیلیات بهره گرفته است از جمله در داستان داود و اوریا، دو تفسیر خازن (م ۷۴۱ ه.ق) و ثعلبی (م ۴۲۷ ه.ق) دو قطب اساسی اسرائیلیات را در تفسیر تشکیل می‌دهند.

۳۸. تصوّر نشود که عدم یادکرد تفسیری شیعی نشانگر عدم ورود این نقصان در اینگونه تفاسیر است نه! تفسیر **منهج‌الصادقین** از ملافتح‌الله با دو تفسیر بالا مثلث اسرائیلیات را تشکیل می‌دهند! و نیز در تفاسیری چون: **البرهان**، **نورالثقلین**، **روض‌الجنان** کم و بیش جای پای این موضوع دیده می‌شود ولی نقّادی در این قلمرو (تشیع) بیشتر صورت گرفته است. ناگفته نماند که بسیاری از تفاسیر از اهل تسنن نقد آگاهانه‌ای از این روایات به دست داده‌اند مانند: زمخشری در **الکشاف**، عبده در **المنار**، آلوسی در **روح‌المعانی** و ... البته عده‌ای هم به عزم گریز از اسرائیلیات به ورطهٔ تفاسیر علمی و توجیه‌های بی‌ربط و مخالف با مسلمات عقلی و قرآنی افتاده‌اند مانند: سر سیّد احمدخان در تفسیر **الهدایة و العرفان** مثل اینان همان است که: کالمستجیر من الرمضاء بالنار!

۳۹. البته مرحوم علامهٔ مجلسی به قصد جمع کردن حدیث، به میدان **بحار** آمده‌اند وگرنه ایشان را با **مراة‌العقول** باید شناخت.

۴۰. تصوّر نشود نقد **کتب اربعه** به معنی تردید در آنهاست نه خود خدمت است و تکمیل، چنانکه ابوزهره به نقد **صحاح ستة** برخاست.

۴۱. اطلاعی از تولد او نداریم ولی شروع تفسیر او به سال ۵۲۰ بوده است ولی چند سال عمر گذارده؟ کجا رفته؟ کجا فوت کرده؟ در کدام آرامگاه خفته؟ و ... بر ما معلوم نیست.

۴۲. بنگرید به: فهرست تفسیر **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار** به کوشش محمدجواد شریعت، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.

۴۳. ترجمهٔ امین تعبیر آقای ابوالحسن نجفی است و اصولاً امین هم وفادار است و هم زیبا نه زیبایی را بخاطر وفاداری رها می‌کند و نه وفاداری را به خاطر زیبایی ترک می‌کند و این خود هنری بزرگ است که بویژه

پیشینیان ما، مخصوصاً کشف‌الاسرار از عهدهٔ آن بخوبی برآمده است زیرا جمع ایندو آنچنان سخت است که محال می‌نماید.

۴۴. این بخش به نام **قرآن کریم با ترجمهٔ نوبت اولّ** از تفسیر **کشف‌الاسرار میبدی** با مقدمهٔ مرحوم دکتر سادات‌ناصری، در انتشارات ابن‌سینا، تهران، سال ۱۳۵۱، عرضه شده است و الحق خود ترجمه‌ای است مستقل و در اوج، که ضروری است تجدید چاپ شود.

۴۴. نگاهی به ترجمه‌های تفسیری که در زیر به اختصار می‌آیند بیانگر مکانت بلند **تفسیر کشف‌الاسرار** است و حتی آن را بهترین ترجمهٔ تفسیری می‌توان برشمرد. این ترجمه‌ها به ترتیب زمانی عبارتند از:

الف) ترجمهٔ **تفسیر کهن** (قبل از قرن ۴)

ب) ترجمهٔ **تفسیر طبری** (قرن ۴)، که البته برگردان تفسیر طبری نیست.

ج) ترجمهٔ **تفسیر پاک** (قرن ۴ و ۵)

د) ترجمهٔ **تفسیر کمبریج** (قرن ۵)

ه) ترجمهٔ **تفسیر سورآبادی** (قرن ۵)

و) ترجمهٔ **تفسیر بصائر یمینی** (قرن ۶)

ز) ترجمهٔ **تفسیر نسفی** (قرن ۶)

ح) ترجمهٔ **تفسیر روض‌الجنان** (قرن ۶)

ی) ترجمهٔ **تفسیر حدایق الحقایق** (ملامسکین هروی، قرن دهم که تفسیر سورهٔ یوسف است.) و ... .

۴۵. به نگاشته‌های فلسفی زیر بنگرید: **رسائل اخوان الصفا، فصوص الحکم** (فارابی)، تفاسیر بوعلی، تفاسیر ملاصدرا و ... و سرکشیهای عقل و در ورطهٔ توجیه‌های غیرقرآنی افتادن را، بدقت بررسی کنید، صاحب تفسیر **المیزان**، با توجه به تورهای نامریی، که بزرگانی چون ملاصدرا بدان درافتاده‌اند نگارش شده است.

۴۶. توضیح اینکه در عصر نبوی و صحابه، تفسیر ساده بود و بسیط. و از حد نقل خارج نگردید به سبب ضعفهای این تفسیر (عدم پوشش دادن تمام قرآن توسط روایات نبوی، که نزدیک به ۲۵۰ مورد است، وجود احادیث ضعیف، جعل احادیث، عدم توجه به اندیشه و عقل، عدم توجه به نیازهای زمان و ...) با گسترش جامعهٔ اسلامی، انتقال حکومت به عباسیان، رشد خردگرایی و ... شکل دیگری از تفسیر نیز پدیدار شد که به موازات تفسیر نقلی رشد کرد و در دنباله به انحرافات افتاد که عده‌ای از ترس، دوباره به شیوهٔ مطمئن‌تر و کم‌خطرتر که همان تفسیر نقلی بود روی آوردند و این سیر به تناوب ادامه یافت که تا به امروز این دو جریان عمده در تفسیر درکنار هم بالیدند.

۴۷. کوتاه سخن اینکه جبر با عرفان بیشتر سازگار است تا اختیار، که اراده‌های مستقل در برابر خداوند علم می‌کند (معتزله).

۴۸. نفی حسن و قبح عقلی به نفی علیّت و نفی این به نفی عدالت می‌انجامد اشاعره برآنند که: «آنچه آن خسرو کند شیرین بود» نه «آنچه آن شیرین بود خسرو کند» و در نتیجه به جای عدالت جود را نشاندند آنها خدا را عقلاً ملزم به رعایت موازین اخلاقی نمی‌دانند زیرا اگر خدا نبود خدمت و خیانت و داد و بیداد یکسان بود و افعال او میزان ارزش است و میزانی برای سنجش افعال خارج از او نیست و کار او بی‌چون، و به اصطلاح عرفا «لاابالی» نسبت به ارزشهاست:

آنها عطا را مسبوق به قابلیت نمی‌دانند چرا که لازمهٔ قابلیت عدم خلقت است و عدل نه خلقت را مقتضی است و نه به توجیه آن می‌آید بلکه جود خلقت را اقتضا می‌کند که جود یعنی عدالت فارغ از علیّت و محض عشق و مهر و نظام جهان کریمانه است و کرم یعنی: خلق قابلیتها و سپس اعطای نعمت بر وفق قابلیّت (عدل) این است و البته عدل در اجتماع برتر از جود است. لذا می‌توان گفت که اشاعره (البته عارفان از آنها)

کار خدا را در خلقت بر اساس جود، و نه عدل می‌دانند.

۴۹. جبر را با جبر عاشقانه (تسخیر) که نتیجتاً اختیار اوست توجیه کردند چنانکه مولانا می‌فرماید:

ای بـــــرده اخـــتیارم تـــو اخـــتیار مـــایی — مـــن شـــاخ زعـــفرانـــم، تـــو لاله‌زار مـــایی

شفیعی کدکنی، محمدرضا، **گزیدهٔ عزلیات شمس**، غزل ۴۵۲، ص ۵۵۲که البته موارد در دیوان شمس افزون از شمار است یا در مثنوی گوید:

... ای رفـــیقان راهـــها را بست یـــار — آهـــوی لنگـــیم و او شـــیر شکـــار

درکـــف شـــیر نـــر خـــوانـــخواره‌ای — غـــیر تســـلیم و رضـــا کـــو چـــاره‌ای

۵۰. عرفا نهایتاً به تشبیه نزدیک می‌شوند چنانکه فلاسفه به تنزیه و البته سخن حق دار این مقوله جمع بین این دوست حافظ می‌فرماید:

گـفتم صـنم نشـین مشـو و بـا صـمد نشـین — گـفتا بـه کـوی عشـق هـم ایـن و هـم آن کـنند

مولانا در داستان «موسی و شبان» و نیز «تسلی مجنون» این حقیقت، را هر چه زیباتر به تصویر کشیده است و در قلمرو عرفان سخن بالاتر از کفر (تشبیه) و ایمان (تنزیه) است (اگر این دو کفر و ایمان باشند) که:

زآنکـــه عـــاشق در دم نـــقد است مست — زیـــن ســـبب از کـــفر و ایـــمان بـــرتر است

۵۱. نفوذ گستردهٔ اسرائیلیات در ادبیّات فارسی امری نیست که با یکی، دو نمونه پایان پذیرد ادب فارسی که خود برگردان قرآن و حدیث (در قالبی دیگر) است تحت تأثیر احادیث جعلی فراوان بوده است با عرضهٔ یکی، دو نمونه از مولوی یا حافظ اکتفا می‌کنیم. حافظ می‌فرماید:

سـحر بـا بـاد مـی‌گفتم حـدیث آرزومـندی — خطاب آمد که واثق شو به الطاف خـداونـدی

... الا ای یوسف مصری که کردت سلطنت مغرور — پـدر را بـازپرس آخـر کـجا شـد مـهر فـرزندی

بعید نیست که حضرت لسان الغیب توجه به احادیث تفسیری ذیل داستان یـوسف (یـوسف: ۱۰۰) غ غرور یوسف در دیر تکریم کردن والدین، و برخاستن نور نبوت از او داشته باشد.

در جای دیگر می‌گوید:

... مـــن آن نگـین سـلیمان بـه هـیچ نسـتانم — کـه گـاه‌گـاه بـر او دست اهـرمن بـاشد

که ناظر به احادیث جعلی مبنی بر: «تسلط گاه‌گاه دیوان بر سلیمان و عدم سلطنت او بر جنیان و پریان و آدمیان در آن زمان» دارد! بنگرید به: طباطبایی، محمدحسین، **المیزان** (ترجمهٔ فارسی)، مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ دوم، بهار ۶۶، ج ۱۷، ص ۳۲۶.

مولانا نیز در **مثنوی** می‌فرماید:

... مـــصطفی را هـــجر چـــو بـــفراخـــتی — خـــویش را از کـــوه مـــی‌انـــداخـــتی

مثنوی شریف، دفتر پنجم، ص ۵۳۴.

که ناظر به این حکایت است که اهل سنت برآنند که پیامبر (ص) گاهی در هنگام وحی قصد آن داشت که خود را از کوه پرتاب کند!

در جای دیگر می‌گوید:

پس جـــزای آنکـــه دیـــد او را مـــعین — مـــاند یـــوسف حـــبس در "بـــضع سـنین"

مولوی، همان، دفتر ششم، ص ۶۴۲.

که ناظر به توسل یوسف به رفیق هم بند زندانی و زندان او مزید شدن به خاطر این توسل می‌باشد!

پاسخ را بنگرید به: طباطبایی، همان، ج ۱۱، ص ۲۸۷ (ترجمهٔ فارسی).

یا ابیاتی که ذیل آیهٔ «**خذ اربعة من الطّیر**» و توصیف چهار مرغ ابراهیم (ع) دارد و ... و ... در **دیوان شمس** به کرات ذبیح ابراهیم را «اسحاق» می‌داند که روایت تورات است بنگرید:

... اسحاق شو در نحر ما، خاموش شو در بحر ما تـا نشکند کشتی تو در گنگ ما، در گنگ ما
شفیعی کدکنی، همان غزل، ص ۹.
یا:
... مست و پریشان توام، موقوف فرمان توام اسحاق قربان توام، این عید قربانی است این
شفیعی‌کدکنی، همان، غزل ۲۸۸، ص ۳۵۱.
اسرائیلیات را در **دیوان شمس**، به طور کامل بنگرید در:
تقی‌پور نامداریان، **داستان پیامبران در کلیات شمس**، چاپ اوّل، مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۴.

۵۲. ایمان به نقل را بنگرید! این همان نیست که از «امام مالک» در ذیل آیه پرسیدند گفت: «استواء معلوم، کیفیّته مجهول و السؤال بدعة»!! اگر مثلاً کسی گفت که در شعر جاهلی آمده است که:
قد استوی بشر علی عراق بغیر حرب و دم مهراق
که در اینجا «استوی» به معنای «استولی» می‌باشد و از آیه می‌توان چنین فهمید که: «رحمان بر عرش سیطره و غلبه دارد.»
این تأویل است و باطل؟!!
بنگرید به: **کشف‌الاسرار**، ج ۶، ص ۱۱۱.

۵۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۷.

۵۴. همان، ج ۱، ص ۵۵۷ اهل حدیث در مقابل اهل رأی، کسانی بودند که در تمامی اصول اعتقادی قائل به سمع و متکی به نقل بودند و معارف بشری را منوط به تعلیم و تلقی از انبیا می‌دانستند. الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۰۶ و توضیح الملل، ج ۱، ص ۲۸۳.

۵۵. نقد این آثار مقداری به تسامح و سعه صدر علما برمی‌گردد نه اینکه تا فردی به نقد اثری از خودی دست زد او را تکفیر و دلسرد نماییم چنانکه با حضرت طباطبایی (ره) در تصحیح **بحارالانوار** چنین کردند و ایشان رها نمودند و نیز با ... و ... ولی نقد آثار فرقه‌های دیگر را مجاز و مغتنم بشماریم و بدان شادمان و مسرور باشیم.
و مگر ما هم چون اهل سنّت که ندا سر دادند «ما فی الصحاح صحیح» و ابوزهره در مقابل آنان ایستاد باید بگوییم: «ما فی الکتب الاربعه صحیح»؟ آنگاه مزدوران وهابی عربستان موارد صریح و روشن را، که خلاف عقل هستند از **الکافی** علیه ما چاپ کنند! و ...

۵۶. استقرای تام (complete induction) در این حوزه کاری است شدنی و ضروری و مستلزم نیاز زمانی و حتی خود طرحی پژوهشی جالب و سودمند به شمار می‌رود و در صورت تسلط فرد، می‌توان یکجا در ادب و تاریخ و تفسیر این موارد نشان داد و یکسر گریبان نسلهای آینده را از این مشکل رهانید که امید است کنگره این فریضه را پی گیرد وگرنه تمام تلاشهای کنگرهٔ میبدی ـ که می‌دانم جانفرسا و سخت بوده است ـ ضایع است و تباه، و شما در مقابل نسلهای آینده، و هر که این کتاب را مطالعه کند، مسئول هستید.

۵۷. میبدی، همان، ج ۱، ص ۱۳۸ بحث در اینکه «اسماء» به کلیات تعلق می‌گیرد یا به جزئیات، آن هم اینگونه، محل تردید است.

۵۸. همان، ج ۱، ص ۱۴۷ این قصه، سراپای تواریخ عمومی را ـ به گاه یادکرد داستان آفرینش و هبوط آدم و حوا ـ پر کرده است و در پی این سخن که: بلی! «زنان یک دنده کمتر دارند و ... و در پی از وصف به تکلیف راه بردن! که علت اینکه ارث زن نیم ارث مرد است همین است که آنان در خلقت پست‌تر از مردانند ...»! و ... بحث مبسوط در این زمینه را بنگرید به: سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش.

۵۹. همان، ج ۱، ص ۱۴۱ بحث از «تقدیس ابلیس» با کتاب **الطواسین** از حلاج می‌آغازد و سپس به **سوانح**

العشاق از احمد غزالی و **تمهیدات** از عین‌القضاة منتهی می‌شود سپس در دیوان سنایی، قصیده‌ای در این باب می‌بینیم (با مطلع:

با او دلم به مهر و محبت یگانه بود / سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

که برخی در انتساب او به سنایی تردید دارند) و در دنباله به مواردی از مثنوی شریف می‌پیوندد و خاورشناسان نیز تحقیقاتی در این زمینه انجام داده‌اند (مانند کتاب: **[ابلیس دو رو]** که در سالهای قبل قسمتی از آنها توسط آقای پورجوادی در مجله **[معارف]** ترجمه و عرضه شد) ابلیس را در عرفان با عناوین: ستارهٔ صبح (Morning Star)، زهره (Lucifer)، شهریار تاریکی (Prince of Darkness) و ... یاد کرده‌اند به هر صورت یکی از موارد انتقاد به میراث عرفا «تقدیس ابلیس» است که البته چون شطح‌گونه و متشابه (Allegorical) و دو پهلو (Paradoxical) است جای توجیه هم دارد. تحقیق جامع را بنگرید در: **تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ا. رینولد، نیکلسن، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات توس، اردیبهشت ۱۳۵۸، ص ۶۷ به بعد.

۶۰. میبدی، همان، ج ۱، ص ۲۹۷ در این مورد نگاه کنید به: جلال ستاری، **زن در سیمای فرهنگ ایران**، نیز: عبدالله جوادی آملی، **زن در آیینهٔ جمال و جلال**. و همچنین کتاب **فوارق بین الرجل و المرأة تکوینیة و تشریعیة**، از سید محمد رضوی که کتابی است خواندنی و دربرگیرندهٔ اکثر سخنان بی‌اساس در مورد زنان چه در فلسفه چه در تاریخ چه در حدیث چه در ادبیات و ... می‌باشد و دیگر کتب.

بهرحال موضوع زن در نزد اقوام و ملل کم و بیش از یونان قدیم تا امروز مورد بحث بوده است و امثال گوناگون در این زمینه عرضه شده است که محل یاد آنها در ادب و حدیث و عرفان نیست.

۶۱. همان، ج ۳، ص ۹۷ تفصیل چگونگی یادگیری قابیل دفن هابیل را، در **مثنوی** بنگرید:

... دید زاغی زاغ مرده بر دهان / بر گرفته بر هوا گشته پران
از هوا زیر آمد و شد او به فن / از پی تعلیم او را گورکن
پس به چنگال از زمین انگیخت گرد / زود زاغ مرده را در گور کرد
دفن کردش پس بپوشیدش به خاک / زاغ از الهام حق بد علمناک
گفت قابیل: آه شُه بر عقل من / که بود زاغی ز من افزون به فن

مثنوی شریف، دفتر چهارم، ص ۳۷۳.

۶۲. همان، ج ۳، ص ۹۹ آیا زبان آدم عربی بوده است یا عبری؟ آیا شعری با این ساختمان و کمال در آن روزگار سروده شده است؟!

۶۳. همان، ج ۳، ص ۵۷۷.

۶۴. همان، ج ۴، ص ۳۸۸.

۶۵. همان، ج ۴، ص ۳۸۸ شیوهٔ قرآن چنین است که در آن داستان استقلال ندارد و روش معمول را در قصه‌پردازی اعمال نمی‌کند آنچه به کار هدایت می‌آید در مجموعه‌ای گلچین می‌نماید قطعاً در این تابلو، قصه هم جایگاهی دارد، انصافاً اگر رگه‌های گرانقدر اخلاقی و تربیتی موجود در این داستان را به دور از شائبه‌ها عرضه داریم بزرگترین تغییرات را در ساختار روحی و فکری توده‌ها ایجاد نکرده‌ایم؟

۶۶. آثار نامدار در سورهٔ یوسف عبارتند از:

اثری از ابن‌سینا (به عربی)

بحرالمحبّة (احمد غزالی)

قصه یوسف (زید طوسی)

اثری از امام فخر رازی (م ۶۰۶)

حدائق الحقایق (معین‌الدّین فراهی)
اسرار المعارف (صفی‌علیشاه)
نبرد ایمان و عشق (حائری)
کانون عفت قرآن (کمره‌ای)
پرتوی از جمال انسانیت (صالحی نجف‌آبادی)

بنگرید به: بهاءالدّین خرمشاهی، **تفسیر و تفاسیر جدید**، سازمان انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۶۴، ص ۱۷۹.

۶۷. میبدی، همان، ج ۵، ص ۶ (برای جلوگیری از اطاله کلام، مختصر کردیم).

۶۸. همان، ج ۵، ص ۱۲-۱۳، این جزئیات از تورات، فضیلت‌تراشی برای یوسف، از این جهت است که از نسل اسحاق است که یهودیان را با آنان پیوند و قرابت است.

۶۹. همان، ج ۵، ص ۲۵.

۷۰. مرتضی مطهری، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، چاپ دوازدهم، انتشارات صدرا، سال ۱۳۶۲، ص ۱۳۲ (البته ایشان داستان را در مورد دروغ بودن ازدواج امام حسین (ع) و شهربانو می‌آورند).

۷۱. سورهٔ قصص / ۹.

۷۲. ترجمه‌ای آزاد از آیات ۱۹-۲۱ سورهٔ یوسف.

۷۳. همان، ج ۵، ص ۳۴.

۷۴. همان، ج ۵، ص ۳۸.

۷۵. همان، ج ۵، ص ۳۸ از جمله سعدی در بوستان می‌گوید:

زلیخا چو شد از می عشق مست — بدامان یوسف درآویخت دست
چنان دیو شهوت رضا داده بود — که چون گرگ در یوسف افتاده بود
بتی داشت بانوی مصر از رخام — بر او معتکف بامدادان و شام
در آن لحظه رویش بپوشید و سر — مبادا که زشت آیدش در نظر
غم‌آلوده یوسف به کنجی نشست — به سر بر ز نفس ستمکاره دست
زلیخا دو دستش ببوسید و پای — که ای سست پیمان سرکش درآی
به سندان دلی روی در هم مکش — بتندی پریشان مکن وقت خوش
روان گشتش از دیده بر چهره جوی — که برگرد و ناپاکی از من مجوی
تو از روی سنگی شدی شرمناک — مرا شرم باد از خداوند پاک ...

مصلح‌الدّین سعدی، **کلیات**، به اهتمام محمدعلی فروغی، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۵، بوستان، باب نهم (در توبه و راه صواب)، ص ۳۹۱.

۷۶. بنگرید به: محمدهادی معرفت، **التمهید فی علوم القرآن**، مؤسسة النشر الاسلام، الطبعة الاولی، رمضان ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۴۲۹.

۷۷. میبدی، همان، ج ۵، ص ۵۱.

۷۸. همان، ج ۵، ص ۶۱. عمق فاجعه را بنگرید که چه سان ذهنیّت را آلوده و تباه می‌کند و عجیب آنکه به شعری هم در این مورد اشاره می‌کند که معنای آیهٔ «**فلمّا رأیته اکبرنَه** ...»، را که به معنی: «در دلشان عظیم جلوه کرد» می‌باشد در آن «اکبرنَه» را به معنای بالا (حیض) می‌گیرد:

«نأتی النساء علی اطهارهنّ ولا — تأتی النساء اذا اکبرن اکبارا»

همان، ج ۵، ص ۵۶.

۷۹. یوسف: ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲.

۸۰. **مثنوی** شریف، دفتر ششم، ص ۶۴۲.

۸۱. میبدی، همان، ج ۵، ص ۷۲-۷۳ (البته خلاصهٔ مفهومی شده است).

۸۲. همان، ج ۵، ص ۸۹-۹۰.

۸۳. بنگرید به: **ترجمهٔ تفسیر طبری**، به تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات توس، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ج ۵-۶، ص ۱۲۵۴ و نیز: **کشف‌الاسرار**، ج ۷، ص ۲۲۶ و پاسخ را در: **المیزان**، ج ۱۷، ص ۳۱۲.

۸۴. میبدی، همان، ج ۵، ص ۱۱۵ اصولاً تولد اسحاق بعد از داستان ذبح اسماعیل روی داده است چنانکه قرآن می‌فرماید: «**و بشّرناه باسحق نبیّا من الصالحین**» بنگرید: **المیزان** (ترجمهٔ فارسی)، ج ۱۷، ص ۲۴۵.

۸۵. همان، ج ۵، ص ۹۴.

۸۶. همان، ج ۵، ص ۹۴. این از اصول علم عرفان است که نفس مکّار است و سحّار، وگاه با عبادت آدمی را به اشتباه می‌اندازد بقول مولوی:

... نفس را تسبیح و مصحف در یمین / خنجر و شمشیر اندر آستین

مصحف و سالوس او بساور مکن / خویش با او همسر و همبر مکن

سوی حوضت آورد بهر وضو / واندر اندازد تو را در قعر جو ...

مثنوی شریف، دفتر سوم، ص ۲۷۷-۲۷۸، بلی او کاملاً زوایای نفس را به تصویر می‌کشد که آدمی غرّه به اعمال خویش نشود به قول سنایی:

بسا پیر مناجاتی که از مرکب فرو ماند / بسا رند خراباتی که زین بر شیر نر بندد

محمدرضا شفیعی کدکنی، **در قلمرو روشنایی**، انتشارات آگاه، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۳، ص ۳۶.

و بقول شیخ احمد جام:

غرّه مشو که مرکب مردان مرد را / در سنگلاخ بادیه پیها بریده‌اند

و به گفتهٔ مولوی:

من که باشم که به درگاه تو، صبح صادق / هست لرزان که مباداش که کذّاب کنی

شفیعی‌کدکنی، همان، ص ۵۴۶.

۸۷. میبدی، همان، ج ۵، ص ۹۴. جمله را استاد محمدتقی شریعتی (ره) از قول عمر ابوالنصر -که از محققان آزاده و روشنفکر اهل سنت است - نقل می‌کند. این موضوع قیافه حق به جانب خلیفه را از روز اول و تدبیر خلافت او را نشان می‌دهد بنگرید به: محمدتقی شریعتی، **خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنّت**، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران، ۱۳۵۱، چاپ دوم، ص ۱۳۲.

۸۸. سیدجعفری شهیدی، **نهج‌البلاغه** (ترجمه)، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳، ص ۱۰ (ذیل خطبهٔ سوم، که شقشقیه است)، **مثنوی** شریف، دفتر اول، ص ۱۰۷.

۸۹. میبدی، همان، ج ۵، ص ۹۵.

۹۰. همان، ج ۵، ص ۴۴۶ و ج ۵، ص ۳۸۶ در مورد متشابه بودن آیه بنگرید به: معرفت، همان، ج ۶/۴۴۹، ولی میبدی در سورهٔ «والنّجم» که اصولاً اسطورهٔ «غرانیق» در آنجا یاد می‌شود از غرانیق بحثی به میان نمی‌آورد!!

موضوع غرانیق از محورهای عمدهٔ اسرائیلیات از دیرباز تا امروز تلقی می‌شود و نویسندهٔ آیات شیطانی (Satanic Verses) نام کتاب خود را با سوء برداشت از این آیه (حج: ۵۲) برگرفته است.

۹۱. میبدی، همان، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۹۱ و نیز تفصیل را بنگرید در: تقی‌پور نامداریان، **داستان پیامبران در کلیات شمس**، ص ۲۵۳ به بعد.

۹۲. همان، ج ۷، ص ۲۲۶ پاسخ را بنگرید در: **المیزان** (فارسی)، ج ۱۵، ص ۵۷۳.
۹۳. **دیوان حافظ**، همان، ص ۱۸۱، نقدگم شدن انگشتری سلیمان و اسطوره‌های گوناگون در این مورد را بنگرید در: **المیزان** (ترجمه فارسی)، ج ۱۷، ص ۳۲.
۹۴. میبدی، همان، ج ۸، ص ۴۸ آیا چشمه‌سار اولیهٔ فکری نویسندگان بازاری و بی‌ادبی چون: دزی ،کنده و براس در تحلیل ازدواجهای نبوی ـ مخصوصاً با زینب ـ جز اینها می‌باشد؟ بنگرید به: علی شریعتی، **اسلام‌شناسی، مشهد**، چاپ سوم، ۱۳۷۱، مقالهٔ «زن در چشم و دل محمّد (ص)» ، ص ۵۱۸ـ۵۲۳ آیات مربوط به این موضوع در زمرهٔ متشابهات (احزاب: ۳۷ـ۳۸) بنگرید به: معرفت، همان، ج ۳، ص ۴۵۱.
۹۵. میبدی، همان، ج ۸، ص ۳۳۴ـ۳۳۶ ذیل سورهٔ ص آیات ۲۱ـ۲۵ و پاسخ را نیز بنگرید به: **المیزان** (ترجمهٔ فارسی) ج ۱۷، ص ۳۱۲ و نیز **المیزان** (ترجمه فارسی)، ج ۱۵، ص ۵۷۲ که این داستان را برگرفته از تورات (عهد عتیق) می‌دانند.
۹۶. همان، ج ۹، ص ۲۳۳ـ۲۴۲.
۹۷. بررسی اسرائیلیات در داستان اصحاب کهف (موسی و خضر، یأجوج و مأجوج، ذوالقرنین و ...) در سورهٔ کهف و یا داستان لقمان حکیم و دیگر مواضع اسرائیلیات را به فرصت دیگری به خواست حضرت دوست موکول می‌نماییم.

فهرست مآخذ

۱ـ ابن‌خلدون، عبدالرحمن: **مقدمه**، مطبوعات الاعلمی، بیروت، لبنان، بی‌تا.
۲ـ ابن‌عطیه و ... : **مقدمتان علی علوم القرآن**، به تصحیح آرتور جفری، مکتبة الخانجی، ۱۹۵۴.
۳ـ ابوریّه، محمود: **اضواء علی السنّة المحمدیّة**، چاپ پنجم، مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، ایران، قم.
۴ـ ابوریّه، محمود: **شیخ المضیرة، ابوهریرة**، الطبعه الثالثة، دارالمعارف، مصر، بی‌تا.
۵ـ بلخی، جلال‌الدّین محمد: **مثنوی** شریف، کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا.
۶ـ پورنامداریان، تقی: **داستان پیامبران در کلیات شمس**، چاپ اول، مؤسسهٔ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۷ـ حافظ، شمس‌الدّین محمّد: **دیوان**، به تصحیح قزوینی، غنی، به اهتمام ع. جربزه‌دار، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۸.
۸ـ خرمشاهی، بهاءالدّین: **تفسیر و تفاسیر جدید**، چاپ اول، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.
۹ـ ذهبی، محمدحسین: **التفسیر و المفسّرون**، دارالکتاب العربی، مصر، قاهره، ۱۳۸۱ هـ. ـ ۱۹۶۲ م.
۱۰ـ ذهبی، محمدحسین: **الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث**، الطبعة الثانیة، دمشق، لجنةالنشر فی دارالایمان، ۱۴۰۵ هـ. ـ ۱۹۸۵ م.
۱۱ـ زرکشی، بدرالدّین محمد: **البرهان فی علوم القرآن**، الطبعة الثانیة، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۱ هـ ـ ۱۹۷۲ م.
۱۲ـ سعدی، مصلح‌الدّین: **کلیّات**، به اهتمام محمدعلی فروغی، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۵.
۱۳ـ سیوطی، جلال‌الدّین: **الاتقان فی علوم القرآن**، الطبعة الثانیة، منشورات رضی، بیدار، عزیزی، ۱۴۱۱ـ۱۳۶۹.
۱۴ـ شریعت، محمدجواد: **فهرست تفسیر کشف‌الاسرار و عدّةالابرار**، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۵ـ شریعتی، محمدتقی: **خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنّت**، چاپ دوم، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران، ۱۳۵۱.
۱۶ـ شریعتی، علی: **اسلام‌شناسی مشهد**، چاپ سوم، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۱.

۱۷ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا: **غزلیات شمس** (گزیده)، چاپ هشتم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، با همکاری مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۱۸ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا: **در قلمرو روشنایی**، چاپ اول، انتشارات آگاه، تابستان ۱۳۷۳.
۱۹ـ شهیدی، سیدجعفر: **نهج‌البلاغه** (ترجمه)، چاپ پنجم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۰ـ صالح، صبحی: **مباحث فی علوم القرآن**، الطبعة الخامسة، منشورات الرضی، قم، سال ۱۳۶۳.
۲۱ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین: **المیزان فی التفسیر القرآن بالقرآن**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ دوم، بنیاد علمی و فکری علامهٔ طباطبایی، تابستان ۱۳۶۶.
۲۲ـ علماء ماوراءالنهر: **ترجمه تفسیر طبری**، به تصحیح حبیب یغمایی، چاپ سوم، انتشارات توس، ۱۳۶۷.
۲۳ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان: **احادیث مثنوی شریف**، چاپ پنجم، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۰.
۲۴ـ گلدزیهر، ایگناس: **مذاهب التفسیر الاسلامی**، تعریب عبدالحلیم نجار، مطبعة السنة المحمدیة، ۱۳۷۴ هـ ـ ۱۹۵۵ م.
۲۵ـ مطهری، مرتضی: **خدمات متقابل اسلام و ایران**، چاپ دوازدهم، انتشارات صدرا، سال ۱۳۶۲.
۲۶ـ معرفت، هادی: **التمهید فی علوم القرآن**، الطبعة الاولی، مؤسسة النشر الاسلامی، رمضان ۱۴۱۲.
۲۷ـ مغنیه، محمدجواد: **الاسرائیلیات القرآن**، الطبعة الاولی، دارالجواد، بیروت، ۱۴۰۰ هـ ـ ۱۹۸۱ م.
۲۸ـ میبدی، ابوالفضل: **کشف‌الاسرار و عدّةالابرار**، بسعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۹ـ نعناعه، رمزی: **الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر**، دمشق، نشر دارالعلم.
۳۰ـ نیکلسن، ا. رینولد: **تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان با خدا**، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات توس، اردیبهشت ۱۳۵۸.

وجوه در تفسیر کشف‌الاسرار

محمدجواد شریعت

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

تفسیر شریف کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری که از مؤلّفات خواجه ابوالفضل رشیدالدّین میبدی است مجموعه‌ای است از معارف اسلامی و فلسفی و ادبی که تاکنون آنگونه که باید و شاید شناخته نشده است و سالها وقت لازم است تا دانشمندان علوم اسلامی و ادیبان و زبانشناسان و محقّقان هر یک به بخشی از آن بپردازند و گَرد غربت از چهرهٔ آن بزُدایند و این گنج پُر گوهر را به عالمیان بشناسانند. ما امیدواریم که این محفل شریف مقدمه‌ای باشد برای احیای این اندیشهٔ متعالی که شرکت کنندگان دانشور را با این گنج گرانبار آشنا سازد و هر یک گوهری از این گنج را از زیر پردهٔ غربت و گَردِ قرون و اعصار به در آورند تا جهانیان بدانند که در هر گوشه‌ای از این مُلک چه گنجهایی پنهان است و چه گوهرهایی نهفته و نهان.

اینک این بندهٔ ناچیز به یکی از جزئیّات این تفسیر شریف می‌پردازد و آن «وجوه» در تفسیر کشف‌الاسرار است.

«وجوه» در کتب تفسیر از دو دیدگاه مورد توجّه قرار می‌گیرد: یکی آن کلماتی هست که در قرآن مجید به معانی و مفاهیم مختلف به‌کار رفته است مثلاً کلمهٔ «حقّ» به یازده یا

دوازده معنی یا مفهوم در قرآن مجید استعمال شده است که آن را وجوه کلمهٔ «حقّ» می‌گویند؛ و در تفاسیر گاهگاهی از این مقوله بحثهایی به میان آمده است امّا در تفسیر کشف‌الاسرار مبحث وجوه کلمات قرآنی بسیار گسترده و قابل مطالعه است و اگر با کتبی که در این زمینه نوشته شده است مانند کتاب وجوه قرآنِ ابوالفضل جُبَیش‌بن‌ابراهیم تفلیسی (مؤلّف به سال ۵۵۸ هجری قمری یعنی تقریباً همزمان با کشف‌الاسرار) مقایسه کنیم می‌بینیم که میبدی مطلب را محقّقانه‌تر و موشکافانه‌تر مطرح کرده است.

دیدگاه دیگر در مورد «وجوه» وجوه تسمیه است به این معنی که گاهی در جریانِ تفسیر، اسمی مطرح می‌گردد و مفسّر دربارهٔ آن اسم و علّت نامگذاری مُسمّیٰ به آن اسم اظهارنظر می‌کند و این مبحث یکی از مباحث جالب توجّه است که غالباً با واقعیّات چندان تطابقی ندارد، امّا از نظر مطالعات زبانی لازم است. این مورد هم در کشف‌الاسرار به فراوانی یافت می‌شود و اغلب ناشی از این فکر است که میبدی می‌خواهد همهٔ کلمات و اسامی را با زبان عربی بسنجد و مادّهٔ اصلی آنها را در زبان عربی پیدا کند و جالب توجّه آن است که گاهی هم خود اقرار می‌کند که مثلاً این کلمه عبری است امّا باز هم آن را با زبان عربی تطابق می‌دهد و نتیجه‌گیری نادرست می‌کند.
اکنون چند مورد از این موارد را مطرح می‌کنیم:

آدم

و سُمّی آدم لِاَنَّهُ خُلِقَ مِنْ اَدیمِ الْاَرْضِ (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۱۳۵) در صورتی که می‌دانیم که کلمهٔ «آدم» کلمه‌ای معرّب است از اصل عبری و در زبان عبری هم همین گونه تلفّظ می‌شود و به معنی «خاکِ سرخ» است و در زبان عبری هم معنی ثانوی آن اوّلین بشر است.

ابراهیم

ابراهیم نامی است سُریانی و معناه ـ ابٌ رحیمٌ ـ فحُوِّلَت الحاءُ هاءً ـ کَما قیل فی مدحته، مدهته ـ و قیل معناه: بریءٌ مِنَ الاصنام، و هامَ إلی ربّه لقوله تعالی: «انّی ذاهبٌ إلیٰ رَبّی» (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۳۴۶).

ابراهیم و اسحاق اسمان اعجمیان، و ابراهیم معناه: ابٌ رحیمٌ، وَ قیل من الرهمة و هی

شدّة النَّظَر (کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۹).

در صورتی که اصل کلمهٔ ابراهیم عبری است و در عبری اَبراهام گفته می‌شود که در اصل از اَب و رام تشکیل شده به معنی پدرِ عالی.

ادریس

سُمّی ادریس لِکَثرةِ دَرسِه الصُّحُفِ المُنزَلَةِ عَلَیه. و قیل ادراسین. ربُّ‌العزّه سی صحیفه به وی فرو فرستاد و به روایتی پنجاه صحیفه، و از بس که آن را درس کرد او را ادریس گفتند (کشف‌الاسرار، جلد ششم، ص ۵۵).

کلمهٔ ادریس اگرچه در عبری بودنش تردید وجود دارد، امّا اگر هم عربی باشد به معنی درس خوانده است و در مورد اینکه ادریس با کدام یک از پیغمبران یا بزرگان بنی‌اسرائیل تطبیق دارد هم تردیدهایی وجود دارد که اینجا محلّ بحث آن نیست.

اسحٰق

اسحٰق ضحّاک است (کشف‌الاسرار، جلد دوم، ص ۷۶۷) اسحق قیل مناه: الضّاحک (کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۹).

این کلمه هم در اصل عبری است و در آن زبان به صورت «ایساک» تلفّظ می‌شود و معنی آن هم خندان است.

اسماعیل

مجاهد گفت: مادرِ وی آنگه که وی را بزاد از رنج زادن این کلمه بگفت: (اِسمَع یا ربِّ) وحی آمد به وی (قَد سَمِعَ ایل) پس وی را از این کلمه نام نهاد اسمعیل (کشف‌الاسرار، جلد دوم، ص ۷۶۷).

اصل کلمه عبری و به صورت «اِشموئیل» است؛ یعنی آنکه او را خدا شنید یا به عبارت دیگر، مسموع از سوی خدا.

بابل

و بابل از آن گفتند که تَبَلبَلَتِ الاَلسُنُ بِها، قبلَ اَنَّ الله عَزَّوَجَلّ حینَ اَرادَ اَن یُخالِفَ بینَ

اَلسِنَةِ بَنی‌آدم، بَعَثَ ریحاً فَحَشَرتهم مِن کُلِّ اُفُقٍ اِلی بابِل فبَلبَلَ اللهَ عَزّوَجَلّ اَلسِنَتَهم فَلَمْ یَـدْر اَحَدٌ مـایقُول آخَرُ ثُـمَّ فَـرَّقتهُمُ السّـریحُ فـی البِـلادِ. (کشـف‌الاسـرار، جـلد اوّل، ص ۲۹۵-۲۹۴).

در صورتی که این کلمه معرّب بابیلو bā-bi-lu است که آن هم به معنی «بابِ ایل» یا دروازهٔ خداست که همان باب‌الله است و هیچ ارتباطی با تبلبُل ندارد.

جبرئیل

جبرئیل نامی است عبرانی یا سُریانی و معنی آن عبدالله است، جِبر، بنده است؛ و ایل نام خداوند است عزّوجلّ ـ همچنین میکائیل و اسرافیل: میکا و اسراف نام بنده است و ـ ایل ـ نام خدا، یعنی بندهٔ خداوند عزّوجلّ (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۲۹۱).

جبرائیل یا جبرئیل یا جبریل از عبری گرفته شده است و در زبان عبری به معنی مردِ خداست. و اسرافیل در عبری به صورت سرافیم seraphim و به مـعنی درخشـان، تـند آتش یا درخشیدن مانند آتش است.

حوّا

گفتند چرا حوّا نام است؟ گفت: لأنّها خُلِقَت مِنْ حیّ (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۱۴۷).

این کلمه نیز عبری است و در زبان حبری به معنی حیات و زندگی آمده است.

خِضر

اِنّما سُمّی خِضراً لِأنّه جَلَس علی قروةٍ بیضاء فاهتزّت تحته خَضراء و القروة کُلُّ نباتٍ مجتمع اذا یبس، و یقال هِیَ الْأرْضُ المُرتفعة الصّلبة، و قیل انّما سُـمّی خِـضراً لِأنّـه إذا صَلّیٰ اَخضرّ ما حَولَهُ (کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۷۱۸).

خِضر کلمه‌ای عربی و به معنی سبز است و در مورد این شخص که می‌توان او را در قالب فکر قدیمی ربّ‌النوع قدیم سبزه و گیاه درآورد دو قول هست، یکی آنکه چون در آب زندگانی غوطه خورد، سبز شد. و دیگر آن که هر جا قدم گذارد آنجا سرسبز می‌شود و گیاه می‌روید.

دوالقَرنَین

و سبب آنکه او را دوالقرنین گفتند علما را در آن اقوال است که: بَلَغَ قَرنَی الاَرض المَشرق و المَغرب، به دو گوشهٔ زمین رسید، هم مشرق و هم مغرب، چنانکه قرآن بیان کرده، و گفته‌اند او را دو گیسو بود سخت تمام و نیکو به مروارید بافته، ای کانت له ذوابتان والذّوابه تسمّی قرناً. و قیل کان علی رأسِه شِبهُ قرنَین صغیرین تُواریهما العمامة.

وهبِ منبّه گفت دو گوشهٔ پیشانی وی از مس بود و این قولی بعید است.

امیرالمؤمنین علی، علیه‌السلام، گفت: عاشَ مائة سنة فَقُتِلَ ثُمَّ اَحیاه الله و عاش مائةً اُخریٰ فصحب فی الدّنیا قَرنَین. و قیل لأنّه مَلکَ فارس و الرّوم. و قیل کان کریمُ الطّرفَین. و قیل لأنَهُ اُعطی علم الظّاهر و الباطن. و قیل لأنّه دخل النّور و الظّلمة. و قیل رأی فی المنام کأنه اخذ بقَرنَی الشّمس فاخبر برؤیاه فَسُمّی ذوالقَرنَین (کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۷۳۶-۷۳۵).

داشتن دو شاخ از تخیّلات اساطیری بسیار کهن و بسیاری از بزرگان و پادشاهان قدیم به این خصوصیّت معرّفی شده‌اند و بیش از همه قابل تصوّر است که اینان کلاه دو شاخ بر سر می‌گذاشته‌اند یا موهایِ سرِ خود را به این صورت درمی‌آورده‌اند.

سلسبیل

سُمّیت سلسبیلاً لأنّها فی غایة السّلاسة تَتَسَلسَلُ فِی الحَلق؛ و فی تفسیر ابن المبارک معناه: سل سبیلاً الیها، سل‌الله الیها سبیلاً (کشف‌الاسرار، جلد دهم، ص ۳۲۴).

توجیه اوّل مناسب است و در قوامیس عرب نیز با ذکر اینکه این کلمه فقط یک بار در قرآن مجید آمده است آن را به خاطرِ صافی و لطافت و گوارا بودنش به این نام نامیده‌اند.

عَنقا

و سمّوها عنقاء لطول عُنُقِها (کشف‌الاسرار، جلد هفتم، ص ۳۳).

همانگونه که میبدی نوشته است در کتب لغت نیز نام این پرندهٔ افسانه‌ای را به جهتِ طول گردنش عنقا گفته‌اند.

لوط

انّما سُمّی لوطاً لِأنّه حبّه لاط بقلب ابراهیم (کذا)، ای تَعَلّقَ به و لَصِقَ (کشف‌الاسرار، جلد سوم، ص ۶۷۱).

لوط نیز لغتی عبری است و ارتباطی با «لاطَ» زبان عربی ندارد بلکه معرّب کلمهٔ Loth عبری است.

لیلة‌القَدر

برای «قدر» در کشف‌الاسرار جلد دهم صفحهٔ ۵۵۹ و صفحهٔ ۵۶۰ توجیهات زیادی شده است که با این جمله شروع می‌شود: سُمّیت لَیلة القَدر لِأنّ الارض تضیق فیها بالملائکة من قوله تعالی: «وَ مَن قُدِرَ عَلیهِ رِزْقُهُ» (۶۵ طلاق ۷) ... و در آن اقوال مختلف آمده است که همه در جای خود توجیه‌پذیرند.

ماههای قمری

انّما سُمّی المُحرّم لِتحریم القتال فیه. و صَفَر لانّ مکّة یصفر مِن النّاس فیه، ای ـ یخلو، و قیل لانّه صفرت فیه و طابهم من اللّبن فیه. و شهرا ربیع لارتباع القوم ای اقامتهم و قیل لِإنبات الارض و امراعها فیهما. و جمادیان لجُمود المیاه فیهما، و رجب لانّهم یرجبونه، ای یعظّمونه، و شعبان لتشعّب القبائِل فیه و فی البحر سمی شعبان لانّه یتشعّب فیه خیر کثیر لرمضان. و رمضان لانّ الله تعالی ارمض فیه ذنوب المؤمنین. و شوّال لشولان النّوق اللقاح باذنابها فیه. و ذوالقعده لقعودهم فیه عن القتال و ذوالحجّة لقضاء حجّهم فیه (کشف‌الاسرار، جلد چهارم، ص ۱۲۸-۱۲۷).

بعضی از این توجیهات پذیرفتنی است، مانند محرم ماه تحریم قتال و ذوالحجه ماه به جای آوردن مراسم حج؛ اما بعضی از آنها قابل تأمل است مانند ماه رجب و ماه شعبان.

مَسیح

اختلاف است میانِ علما که چرا مسیح نام کردند وی را، قیل لِأنّه مُسِحَ بالبرکة و جعل مبارکاً اینما کانَ ـ وی را به برکت بپاسیده بودند که به هر عاهت که رسید به سلامت گشت و قیل لانّه کانَ ممسوحاً بالدّهن لمّا وُلِدَ. و قیل لِأنّهُ کان مَمسُوح القَدَمین لااخمص لهما. و

قیل لأنّه کان ممسوحاً بالجمال، یعنی الجمال النفسیّ و البدنیّ مِنَ الاخلاقِ الجمیلةِ و الفَضایِلِ الکثیرة ... و قیل مَسَحَهُ جبرئیل بجناحِه من الشّیطان الرَّجیم، حتّیٰ لم یکن للشّیطان علیه سبیلٌ فی وقتِ ولادته ... به این قولها که گفته شد مسیح فعیل است به معنی مفعول و روا باشد که بر معنی فاعل نهند، چنانک کلبی گفت: سُمِّی مَسیحاً لأنّه کانَ یَمسحُ الاکمه و الابرص فیبرءُ و یَمسحُ عینَ الاعمیٰ فیبصر، و قیل لأنّه کان ماسِحاً لِلارض بسیاحتِهِ فیها. به این هر دو قول مسیح به معنی ماسح است (کشف‌الاسرار، جلد دوم، ص ۱۱۹-۱۱۸).

موسی

پس آسیه او را موشا نام برنهاد، به زبان عبری، موسی موشاست. «مو» آب است و «شا» درخت. یعنی که او را در میان آب و درخت یافتیم (کشف‌الاسرار، جلد ششم، ص ۱۲۴).

در این که کلمهٔ موسی از زبان عبری به زبان عربی آمده و صورت معرب آن موسی است سخنی نیست و در این که اصل آن به زبان عربی «موشا» است شکّی وجود ندارد امّا این که «مو» آب است و «شا» درخت؛ سخن بسیار است.

موصِل

موصل را از آن موصل خوانند که شام به عراق پیوندد (کشف‌الاسرار، جلد چهارم، ص ۳۴۰).

شاید ای نتوجه درست باشد.

نصاریٰ

و ترسایان را نصاریٰ بدان خوانند که از ده «نصره» بودند و نصره آن دیه بود که عیسی و مادرش به آن دیه فرو آمده بودند، مقاتل و قتاده گویند نام آن دیه ناصره بود فنسبوا الیها (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۲۱۴).

خدا رحمت کند مقاتل و قتاده را که خوانندگان کتاب تفسیر شریف کشف‌الاسرار را به توجیه درست‌تری رهنمون شدند.

نُوح

و نام وی سکن بود و از بس که بر قوم خود نوحه کرد او را نوح نام کردند (کشف‌الاسرار، جلد سوم، ص ۶۴۶).

نوح نیز کلمهٔ عربی نیست و ریشه در سُریانی و عبری دارد و ارتباطی با نوحه و نوحه‌سرایی ندارد.

وزیر

سُمّی الوزیر وزیراً لانّه یحمل اوزارَ المَلِکِ اَی یَحمل اَعباءَ مُلکِه (کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۵۳۰).

کلمهٔ وزیر ریشه‌اش در زبان فارسی است و در زبان پهلوی به صورت (vičir) وی‌چیر و (vačir) وَچیر یعنی فتوا دهنده است و نه با زبان عربی ارتباطی دارد و نه با وِزر و وبال رابطه‌ای، بلکه عربها این لغت را از ایرانیان گرفته‌اند و آن را معرّب کرده‌اند.

یحییٰ

یحییٰ از حیوٰة است ... و گفته‌اند که یحییٰ نام کردند او را که الله به علم قدیم خود دانست که از دنیا شهید بیرون شود؛ و ربّ العالمین شهیدان را زندگان خواند ... و قیل سُمِّی یحیی لاِنّ‌الله تعالی احیا به عقر اُمّه، و قیل لِأَنَّهُ احیاه بالطّاعة حتّی لم یعص قطُّ ولم یهمّ بمعصیةٍ. (کشف‌الاسرار، جلد ۲، ص ۱۰۴).

و سُمِّی یحیی لاِنّ یحییٰ به دین الله و قیل لِاَنَّ رَحِمَ اُمِّه حُیَّ به و قیل لانّ الله احیاه من بین مُسنّین فی حکم الولادة، و قیل لانّه استشهدوالشهداء اَحیاءٌ (کشف‌الاسرار، جلد ششم، ص ۹ و ۱۰).

و ما می‌دانیم که این کلمه معرّب کلمهٔ عبری یوحنّاست و خودِ کلمهٔ یوحنّا از لفظ یونانی یوحانان گرفته شده است و معنی آن انعامِ توفیقی خداست.

یوسف

یوسف نامی است عجمی یعنی افزون فیروز، و قیل هو اسمٌ عربیٌ من الاسف و الاسیف، فالاسف الحُزن و الاسیف العبد و اجتمعا فی یوسف فلذلک سمّی یوسف

(کشف‌الاسرار، جلد پنجم، ص ۵).

یوسف کلمه‌ای عبری است و معنی آن «خواهد افزود» است، یعنی مادرش به این امید بود که خدا پس از او پسر دیگری نیز به او عطا خواهد کرد و به این سبب نام او را یوسف نهاد.

یهود

جهودان را بدان یهود خوانند ـ لِأَنّهم یتهوّدون عند قراءت التّوریة ـ چون تورات خوانند تحرّکی در خود آرند، و یقولون انّ السّموات و الارض تحرّکت حینَ اتی الله موسی التوریة.

قال ابن جریح انّما سمیت الیهود من قولهم ـ انا هدنا الیک ـ ای تبنا من عبادة العِجل ـ و گفته‌اند نسبت ایشان با یهوداست از این جهت ایشان را یهود خوانند (کشف‌الاسرار، جلد اوّل، ص ۲۱۴).

بیش از هر چیز همان نسبت ایشان با یهودا فرزند یعقوب، علیه‌السلام، مناسب و موافق است.

امّا آنچه از دیدگاه نخستین در کشف‌الاسرار مطرح گردیده است بسیار گسترده است و فقط به گوشه‌ای از آن اشاره می‌شود و باقی به وقت دیگری موکول می‌گردد. مثلاً دربارهٔ کلمهٔ «حق» در جلد اوّل کشف‌الاسرار صفحهٔ ۱۶۹ چنین آمده است:

حق

بدان که ذکر حق در قرآن فراوان است و معانی آن جمله بر یازده وجه گفته‌اند: یکی از آن معانی الله است جلّ جلاله و ذلک فی قوله تعالی: «**وَ تواصَوا بالحَقّ**» ای بالله انّه واحدٌ جل جلاله. دوم حق به معنی **قرآن** است چنانک الله گفت: «**حتّی جائهم الحقّ و رسولٌ مبینٌ**» ... سوم حقّ است به معنی **اسلام** چنانک گفت: «**وقل جاء الحقّ و زهق الباطل**» و چهارم حقّ است به معنی **عدل** چنانک گفت: «**افتتح بیننا و بین قومنا بالحق**» ای بالعدل ... پنجم حقّ است به معنی **توحید** چنانک گفت: «**بل جاءَ بالحقّ و صدّق المرسلین**» ... ششم حقّ است به معنی **صدق** چنانک در سورهٔ یونس گفت: «**وعدالله حقّاً**» ای صدقاً فی المرجع الیه «**و یستنبؤنک احقٌّ هُوَ**» یعنی اصدقٌ هو ـ همان است که در سورةالانعام

گفت: «**قوله الحقّ**» یعنی الصّدق «**وله الملک الحقّ.**» هفتم حقّ است **نقیض باطل** چنانک در سورةالحجّ گفت: «**ذلک بانّ الله هو الحقّ**» و غیره مِن الآلِهَةِ باطل ... هشتم حقّ است به معنی **مال** چنانک در سورةالبقره گفت: «**ولیملل الّذی علیه الحقّ**» ای المال. نهم حقّ است به معنی **اولی** چنانک گفت: «**و نحن احقّ بالملک منه.**» دهم حقّ است به معنی **حظّ** چنانک گفت: «**و فی اموالهم حقٌّ معلوم**» ای حظٌّ مَفروض. یازده حق است به معنی **نبوّت محمّد** صلی‌الله علیه و آله و سلّم و ذلک فی قوله تعالی «**ولا تلبسوا الحقّ بالباطِلِ و تکتموا الحقَّ و انتم تعلمون.**»

ایمان و دیدگاه میبدی دربارهٔ آن

امیر شیرزاد
عضو هیأت علمی دانشگاه رازی

در این مقالهٔ مختصر کوشش شده تا ضمن تبیین مفاهیم «ایمان و کفر» و کیفیت صدق این مفاهیم بر مصادیقِ آن، از نظرگاههای مختلف کلامی، دیدگاه ابوالفضل رشیدالدّین میبدی با تکیه بر تفسیر بزرگ کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار مورد بحث قرار گیرد.

مقدمه

در کتب کلامی معمولاً بحثی تحت عنوان «اسماع و احکام» وجود دارد که در آن به تبیین مفاهیم «اسلام ایمان و کفر» و نیز به داوری نسبت به هر یک از مؤمن، مرتکب، کبیره، و کافر در پیشگاه خداوند پرداخته می‌شود.

شناخت اینکه عناوینی مانند مؤمن، کافر و فاسق به چه کسانی اطلاق می‌شود هم از نظر «آن جهانی» و هم از نظر «این جهانی» قابل تأمل است. مراد از جنبهٔ این جهانی یا دنیوی تبیین این مطلب است که چه کسانی «عضو امّت اسلامی» محسوب می‌گردند و

در نتیجه از حقوقِ مترتب بر صدقِ عنوان مسلمان و مؤمن مانند حفظ جان و مال و آبرو و حق ازدواج و تملیک و ارث و ... برخوردار خواهند بود و متقابلاً نسبت به امّت اسلامی وظایفی را خواهند داشت و منظور از جنبه اخروی و آن جهانی این است که هر یک از مصادیق عناوین فوق در سرای دیگر چه حکمی ـ همچون اهل بهشت بودن، اهل دوزخ بودن، خلود در آتش، و یا موقتی بودن آن و یا جایگاهی بین بهشت و دوزخ ـ خواهند داشت.

گرچه بحث «اسماء و احکام» در کتب کلامی قدیم مطرح بوده است اما مانع از آن نیست که در مباحث کلامی جدید هم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد. واقعیتهای امروز زندگی اجتماعی مسلمین تهاجم همه جانبه دشمنان اسلام، وجود فرق مختلف کلامی و فقهی در جهان اسلامی، ضرورت وحدتِ امّت اسلامی و ... از اموری هستند که موجبات اینگونه بحثها را با دیدی نو و با تکیه بر میراث فکری گذشتگان فراهم می‌سازند.

سابقهٔ طرح بحث

سابقهٔ طرح این مسائل به نیمه اول قرن اول هجری برمی‌گردد. جنگهای حضرت علی علیه‌السلام، با گروههایی که به شهادتین اقرار و به نماز و روزه و ... عامل بودند موجب این سؤال گردید که آیا حق با علی، علیه‌السلام، است یا با مخالفان او؟ بعلاوه، داوری خداوند نسبت به هر یک از طرفین چگونه است؟ اهل جمل و صفین و نهروان اهل آتشند یا اهل نجات؟ و نهایتاً ملاکِ مسلمانی و مؤمن بودن چیست؟ و معیار بهشتی یا دوزخی بودن کدام است؟ پاسخ این سؤالات از ناحیه همگان یکسان نبود و آنگاه که در حوزه‌های کلامی مطرح گردید آراء مختلف را موجب شد.

«ایمان» در لغت

واژهٔ ایمان در لغت به معنی «باور قلبی» است وقتی گفته می‌شود «فلان یؤمن بکذا» یعنی وی به آن امر اذعان قلبی دارد. در قرآن کریم در مواردی به همین معنی استعمال شده است: «وَ مٰا اَنتَ بِمُؤمنٍ لَنٰا»[1] و «یُؤمِنُونَ بِالْجِبتِ وَ الطّٰاغُوتِ»[2].

چنانکه ملاحظه می‌شود جایگاه ایمان، قلب است. در قرآن کریم نیز آمده است:

«اولئکَ کَتَبَ فِی قُلوبِهِمُ الْاِیمانَ»[۳].

ایمان به حسب شرع

اکنون باید دید از لحاظ شرعی اطلاق ایمان به همان مفاد معنای لغوی است یا از آن معنی «نقل» شده است؟

برخی بر این باورند که مفاد ایمان در شرع با مفاد لغوی آن مطابق است و لذا ایمان را همان «تصدیق قلبی» دانسته‌اند برخی دیگر قلمرو ایمان را فراتر از قلب و یا قلمروهای دیگری را ملاک آن دانسته‌اند. در اینجا به اختصار به ذکر آراء مختلف می‌پردازیم:

الف) اذعان قلبی: گروهی مفاد ایمان به حسب شرع را همان معنای لغوی دانسته و گفته‌اند اصل، عدم نقل است و دلیلی بر نقل از معنای لغوی به معنای دیگر در دست نیست.[۴] نهایت این است که ایمان به حسب شرع به تصدیق خاصی تخصیص می‌یابد و آن عبارت از تصدیقِ پیامبر و «ما اُنزل الیه» می‌باشد.[5] اشاعره، مرجئه و برخی از متکلمین شیعه بر این نظرند.

بر اساس حقیقتِ ایمان همان «باور قلبی» است و اینکه نقش «اقرار» و «عمل» چیست؟ و آیا صرف تصدیق قلبی برای نجات کافی است یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد.

ب) اقرار زبانی: برخی ایمان را «اقرار به زبان» دانسته‌اند[6] از آنرو که اقرار به شهادتین ملاک صدق عنوان مسلمانی است، لذا هر کس به توحید و رسالت پیامبر، اقرار کند احکام اسلامی بر وی جاری خواهد بود. نیز پیامبر ضمن حکم به ایمان سوداء[7] فرمود: «من برای شکافتن قلوب مردم مبعوث نشدم.»

اینان بین مؤمن به حسب احکام ظاهری و مؤمن به حسب احکام اخروی (جزاء) تمایز قائل شدند و لذا منافق را «مؤمن در دنیا» و «مستحق عذاب ابدی در آخرت» می‌دانند.[۸]

ج) باور قلبی و اقرار زبانی: برخی بر این عقیده‌اند که ایمان شرعی مجموع «اذعان

و اقرار» است. به نظر ایشان تصدیق قلبی به تنهایی کافی نیست، زیرا خداوند متعال فرموده است: «وَ جَحَدُوا بِها وَاسْتَیْقَنَتْها اَنْفُسُهُمْ»[۹]. وجه دلالت آیه، نسبت جحود به کسانی است که در قلب یقین داشتند و اگر یقین قلبی کافی بود نسبت جحود به آنها داده نمی‌شد. کافی نبودن اقرار زبانی هم از آن جهت است که خدای تعالی فرمود: «قالَتِ الْاَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا وَلٰکِنْ قُولُوا اَسْلَمْنا»[۱۰].

از جمله کسانی که این نظر را اختیار کرده است خواجه طوسی است.[۱۱]

د) ایمان قلبی، اقرار زبانی و عمل: گروهی بر این عقیده‌اند که «عمل» علاوه بر تصدیق قلبی و اقرار لسانی، مقوّم حقیقت ایمان به حسب شرع است. از جمله وجوهی که به آن استناد کردند این است که:

اوّلاً: بنابر شریفه «اِنَّ الدّینَ عِندَاللهِ الْاِسْلامُ»[۱۲]، دین در نزد خداوند همان اسلام است و بنابر شریفه «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیرَ الْاِسْلامِ دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ»[۱۳]، جز اسلام دینی پذیرفته نیست، لذا ایمانِ مقبول حق همان اسلام است، زیرا اگر ایمان حقیقی جز اسلام بود بنابه شریفهٔ مذکور مقبول نبود از این رو می‌توان گفت ایمان همان اسلام است و اسلام همان دین حق است و دین حق نیز به حکم آیه «وَ ما اُمِرُوا اِلاّ لِیَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدّینَ ... ذٰلِکَ دینُ الْقَیِّمَةِ»[۱۴] مشتمل بر فعلِ واجبات است لذا فعل در ایمان مدخلیت دارد.[۱۵]

ثانیاً: راهزنان بنابر آیهٔ شریفهٔ «لهم عذاب النّار»[۱۶] داخل آتش می‌شوند و برحسب شریفه «رَبَّنا اِنَّکَ مَنْ تُدْخِلِ النّارَ فَقَدْ اَخْزَیْتَهُ»[۱۷]، هر کس داخل آتش شود خوار گردیده است و از طرف دیگر مؤمن هرگز خوار نمی‌شود زیرا خداوند فرمود: «یَومَ لایُخْزِی اللهُ النَّبِیَّ وَ الَّذینَ آمَنُوا مَعَهُ»[۱۸]، بنابراین راهزن، مؤمن نخواهد بود.[۱۹]

ثالثاً: خدای تعالی به مسلمانان فرمود نمازهایی را که به سوی بیت‌المقدس خوانده‌اید ضایع نمی‌کنیم و از نماز به ایمان تعبیر فرموده است: «وَ ما کانَ‌اللهُ لِیُضیعَ ایمانَکُمْ»[۲۰] نتیجه آنکه عمل مثل نماز، مقوم ایمان است.[۲۱]

دلایل دیگری هم از طرف صاحبان این نظریه ارائه شده است که از حوصله این مقاله خارج است.

خوارج و معتزله قائل به این نظریه‌اند؛ برخی روایات ائمه، علیهم‌السلام، نیز بر همین مطلب دلالت دارد.[۲۲]

وضعیت مرتکب کبیره

اگر کسی اذعان قلبی و اقرار زبانی را واجد بود اما در مقام عمل به واجبات خلل وارد ساخت و محرمات را مرتکب گردید (مرتکب کبیره) چه وضعیتی خواهد داشت؟ آیا می‌توان بر او اطلاقِ مؤمن کرد یا خیر؟ به نظر می‌رسد با مبانی فرق مختلف که ذکر شد، پاسخ آن دشوار نباشد. برحسب اینکه ایمان تصدیق قلبی و یا اقرار زبانی و یا هر دوی آنها باشد، می‌توان چنین کسی را مؤمن دانست؛ زیرا حدّ مؤمن بر وی صادق است امّا اینکه در آخرت چه حکمی خواهد داشت اختلاف‌نظر وجود دارد.

مرجئه ضمن آنکه داوری نسبت به افراد و نیز حق بودن علی، علیه‌السلام، یا مخالفانش را به خدا و آخرت واگذاشتند[۲۳] ایمان را کفاره گناه دانسته، گفتند معصیت به ایمان ضرر نمی‌رساند.[۲۴]

شیعه و اشاعره چنین کسی را مخلد در آتش نمی‌دانند. چنین کسی اگر بدون توبه بمیرد، چنانچه مورد مغفرت الهی و یا شفاعت واقع نشود وارد دوزخ می‌شود، اما سرانجام نجات خواهد یافت؛ زیرا «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ»[۲۵] و ایمان از بزرگترین افعال خیر است حال اگر به خاطر معصیتش باید عذاب شود یا چنان است که ثواب او مقدم بر عذابش باشد که به اجماع باطل است و یا برعکس خواهد بود که مطلوب همین است.[۲۶]

بر مبنای نظر کسانی که «عمل» را مقوم ایمان می‌دانند صاحب کبیره حقیقتاً از ایمان خارج شده است ولی آیا خروج از ایمان به معنی دخول در کفر است؟ خوارج بر آن هستند که به حکم «مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ»[۲۷] خروج از ایمان مساوی با کفر است و لذا چنین کسی مخلّد در دوزخ است.[۲۸] برخلاف خوارج، معتزله آن را مساوی با کفر ندانستند زیرا اصحاب پیامبر و تابعان، منکر حقوق چنین کسانی در جامعه اسلامی ـ همچون ارث، ازدواج و ... نشدند.[۲۹] بعلاوه، چنین کسانی به هرحال قائل به خدا و پرستش اویند.[۳۰] از اینرو وی گرچه مؤمن، که صفتی مدح‌آمیز است شایستگی آن را ندارد[۳۱] ـ نیست لیکن کافر هم نیست و منزلتی میانه دارد. وی اگر توبه نکرده باشد در عذاب مخلّد است اما به خاطر ایمانش نوعی تخفیف به وی داده خواهد شد.[۳۲] مغفرت الهی به معنی نجات از دوزخ شامل وی نخواهد شد جز آنکه مراد از مغفرت «ستر و پوشش حال گنه‌کار در قیامت» باشد.[۳۳]

مروری بر اندیشهٔ صاحب کشف‌الاسرار

اسلام و ایمان

از نظر میبدی اسلام و ایمان دو نام برای دین حنیف و مشتمل بر اعمال ظاهر و باطن است. وی در ذیل شریفهٔ «وَالَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ»[۳۴] ضمن بیان این مطلب گوید: ایمان تصدیق است و حقیقت آن از روی شرع، استوار داشتن است به دل و اقرار است به زبان و کردار است به تن و مال، و تا این هر سه خصلت به هم مجتمع نشوند نام ایمان بر وی نیفتد و نه نام اسلام، که مؤمن، مسلمان است و مسلمان، مؤمن.

دلیل میبدی آن است که پیامبر برحسب خبر صحیح نام ایمان را بر اعمال ظاهر اطلاق نمود و در توصیف ایمان فرمود: شهادة ان لااله‌الاالله و ان محمداً رسول‌الله و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة ... .» نیز پیامبر اعمال ظاهر را اسلام نام نهاده، فرمودند: «الاسلام ان تشهد ان لااله‌الاالله و ان محمداً رسول‌الله و تقیم الصلوة و تؤتی الزکوة ...»[۳۵].

صاحب کشف‌الاسرار در ذیل شریفه «اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ یَرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِاَمْوالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِی سَبیلِ‌اللهِ اوُلٰئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ» آورده است: اینان از آن جهت مؤمنِ صادقند که اقرار لسانی و تصدیق قلبی و عمل صالح را جمع نموده‌اند.[۳۶]

بر این اساس برحسب نظر میبدی اسلام و ایمان معنایی واحد داشته و مشتمل بر تصدیق قلبی و اقرار لسانی و عمل صالح است.

با این همه، اگر این دو واژه ـ به طور مفرد به کار روند ـ متفاوت خواهند بود. اسلام بر اعمال ظاهر همچون نماز و زکات و حج و روزه اطلاق می‌شود[۳۷] و به عبارتی دیگر آنچه بر ظاهر بنده می‌رود از طاعت داشتن و حکم را منقاد بودن، اسلام نامیده می‌شود[۳۸] و اعمال باطن، همچون معرفت و تصدیق و یقین، ایمان نامیده می‌شود.[۳۹] به عبارتی دیگر آنچه بر باطن می‌رود از تصدیق و اخلاص آن را ایمان گویند.[۴۰]

در قرآن کریم نیز اسلام به معنی انقیاد لسانی و نه قلبی به کار رفته است آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «قُولُوا اَسْلَمْنا وَ لَمّا یَدْخُلِ الْاِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ.»

صاحب کشف‌الاسرار در تمایز بین اسلام و ایمان حدیثی را ذکر می‌کند که رسول‌الله در حین تقسیم مالی، آن را بین افرادی تقسیم نمود و برخی را محروم کرد سعدبن‌ابی‌وقاص گفت یا رسول‌الله به فلانی بخشیدی و به فلانی که «مؤمن» است اعطا

نفرمودی. پیامبر دو یا سه بار فرمود: یا «مسلمان» است!

میبدی چنین نتیجه می‌گیرد که اسلام نام ظاهر دین و ایمان نام حقیقت دین است.[۴۱]

تمایز اسلام و ایمان

میبدی در مقام تمایز اسلام و ایمان آورده است که اسلام آن است که خلق از تو بیند و ایمان آن است که خالق از تو شناسد. اسلام با خلق است و ایمان با خالق ... اسلام شریعت است و ایمان حقیقت. اسلام پوست است و ایمان مغز، اسلام سود است و ایمان مایه ... .»

و در نهایت آنکه گوید مصطفی (ص) فرموده: الاسلام علانیه و الایمان سریره»[۴۲].

در جملات فوق «نقشِ این جهانی اسلام» و «آن جهانیِ ایمان» به خوبی مشهود است.

فائده اسلام و ایمان

اسلام آنجا که به معنی ظاهر اعمال است فائدهٔ این جهانی دارد و موجب عصمت در خون و مال و ذمّت و جاری شدن احکام شریعت بر آدمی می‌گردد.[۴۳] میبدی در ذیل شریفهٔ «قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا» آورده است که «این آیت در شأن بنی‌اسد بن خزیمه فرو آمد، قومی بادیه نشین بودند، در سال قحط، به مدینه آمدند و به ظاهر کلمه شهادت می‌گفتند و اسلام می‌نمودند اما به باطن نفاق داشتند ... بر رسول منت می‌نهادند که ما مؤمنانیم و از وی عطا و صدقه می‌خواستند تا رب العالمین در شأن ایشان این آیت فرستاد: قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا: یا محمد ایشان راگوی شما ایمان نیاوردید ... بلی مسلمانید به ظاهر، بر زبان کلمهٔ شهادت رانده و از بیم قتل و سبی طاعت را انقیاد نموده»[۴۴].

امّا فائدهٔ ایمان نجات از عذاب الهی و رهایی از نقمت پروردگاری است.[۴۵] از همین روی است که ایمان کافران به وقت ترس و بیم مرگ آنگه که معاینةً عذاب را دیدند بر ایشان سودی ندارد.[۴۶]

تساوی در اسلام، تفاوت در ایمان

با توجه به مفهوم اسلام و فائدهٔ دنیوی آن، باید گفت مسلمانان در اسلام متساوی‌اند؛ چه

فائده اسلام عصمت در خون و مال و ذمت و جاری شدن احکام شرع است که از این حیث همگان یکسانند چنانکه میبدی گوید: «اوّل منزل، اعتراف حقن دماء و اموال است ... اگر موافق باشند یا منافق، متّبع یا مبتدع.»[۴۷]

لیکن مؤمنان در ایمان برابر نیستند[۴۸] بلکه هر کس عمل نیکوتر و یقین بیشتر و عهدراست‌تر و ذکر افزونتر داشته باشد ایمان وی تمامتر و ثواب وی بیشتر و ایمانش کاملتر است.[۴۹]

نتیجه

برحسب نظر میبدی اسلام و ایمان گاه دو نام برای یک حقیقت یعنی دین حنیفند که جامع اعمال ظاهر و باطن است اما وقتی به طور مفرد استعمال می‌شوند اسلام جنبهٔ دنیوی یافته، در ارتباط با جامعه اسلامی مطرح می‌گردد و ایمان جنبهٔ قلبی و در ارتباط با خالق مطرح می‌گردد. به همین لحاظ اسلام را فائدت دنیوی و ایمان را فائدت اخروی خواهد بود. مسلمین در اسلام یکسان، ولی مؤمنین در ایمان دارای درجات متفاوت می‌باشند.

پی‌نوشتها:

۱. یوسف (۱۲): ۱۷، تو سخن ما را باور نداری.
۲. نساء (۴): ۵۱، سخنان کاهن و طاغوت را تصدیق می‌کنند.
۳. مجادله (۵۸): ۲۲، خداوند ایمان را در قلوب آنها ثبت کرد.
۴. شیخ طوسی این نظر را اختیار کرده است ر.ک. به: عبدالرزّاق لاهیجی، سرمایه ایمان، تصحیح لاریجانی، انتشارات الزهراء، ص ۱۶۵.
۵. مدرک سابق ونیز: خواجه طوسی، تلخیص المحصل، دارالاضواء بیروت، ص ۴۰۲.
۶. اتباع محمدبن الکرام چنین نظری دارند. رک. به: ملل و نل شهرستانی، تحقیق استاد احمد فهمی، قاهره، ج ۱، ص ۱۶۸.
۷. ابن حزم، الفصل، ج ۳، ص ۲۰۶.
۸. ملل و نحل شهرستانی، تحقیق عبدالامیر علی مهنا، دارالمعرفة بیروت، ج ۱، ص ۱۳۰.
۹. نمل (۲۷): ۱۴، کافران در حالی که باور داشتند انکار کردند.
۱۰. حجرات (۴۹): ۱۴، اعراب گفتند ایمان آوردیم. بگو ایمان نیاوردید؛ بگویید اسلام آوردیم.
۱۱. رک. کشف‌المراد، انتشارات مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعه مدرسین قم، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.
۱۲. آل‌عمران (۳): ۱۹.
۱۳. آل‌عمران (۳): ۸۵.

۱۴. بیّنه (۹۸): ۵.
۱۵. خواجه طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۰۲.
۱۶. ؟
۱۷. آل‌عمران (۳): ۱۹۲.
۱۸. تحریم (۶۶): ۸.
۱۹. خواجه طوسی، تلخیص‌المحصل، ص ۴۰۲.
۲۰. بقره (۲): ۱۴۳، خداوند ایمان شما را ضایع نمی‌کند.
۲۱. خواجه طوسی، تلخیص‌المحصل، ص ۴۰۲.
۲۲. رک. بحارالانوار، ج ۶۶، باب ان الایمان بثبوت علی‌الجوارح.
۲۳. رک. به: مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۱۰.
۲۴. ملل و نحل شهرستانی، تحقیق عبدالامیر علی منها، ج ۱، ص ۱۶۲.
۲۵. زلزله (۹۹): ۷.
۲۶. کشف‌المراد، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.
۲۷. مائده (۵): ۴۴.
۲۸. خواجه طوسی، تلخیص‌المحصل، ص ۴۰۳.
۲۹. مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۳۱۰.
۳۰. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۹۲.
۳۱. ملل و نحل شهرستانی، تحقیق عبدالامیر علی منها، ج ۱، ص ۶۲.
۳۲. همان، ص ۵۸.
۳۳. نگارنده، آراء و تقریرات کلامی ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه، «پایان‌نامه کارشناسی ارشد»، ص ۲۱۸.
۳۴. اعراف (۷): ۴۱.
۳۵. ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۱۴.
۳۶. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.
۳۷. همان مدرک، ج ۳، ص ۶۱۴.
۳۸. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۵.
۳۹. همان مدرک، ج ۳، ص ۶۱۴.
۴۰. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۵.
۴۱. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۶.
۴۲. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۶.
۴۳. همان مدرک، ج ۳، ص ۶۱۴.
۴۴. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۵.
۴۵. همان مدرک، ج ۳، ص ۶۱۴.
۴۶. همان مدرک، ج ۲، ص ۱۸۳.
۴۷. همان مدرک، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰ و نیز ج ۹، ص ۲۶۶.
۴۸. همان مدرک، ج ۹، ص ۲۶۶.
۴۹. همان مدرک، ج ۳، ص ۶۱۵.

تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار
و مقایسهٔ آن با چند تفسیر دیگر فارسی

ظهیر احمد صدیقی
عضو هیأت علمی دانشگاه در پاکستان

تفسیر، علمی است که مشتمل بر توضیح و تشریح و تأویل آیات قرآن می‌باشد مفسّر سعی می‌کند که معنی آیات قرآن را به مقتضای قواعد لغوی و صرفی و نحوی و بلاغی عرب بیان کند و در ضمن تشریح و توضیح آیات دربارهٔ اسباب نزول و ترتیب نزول آیات، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، محکم و متشابه، مفصل و مجمل و قصص و حکایت آن بحث کند.

در زمان حضرت رسول، صلی‌الله علیه و آله و سلّم، اگر اشکالی دربارهٔ معانی و مفاهیم آیات قرآن برای صحابه پیش می‌آمد از پیغمبر اکرم، صلی‌الله علیه و آله و سلّم، سؤال می‌کردند و وی توضیحاتی در مورد آن می‌داد و این تفسیر سینه به سینه می‌گشت. بزرگترین صحابه که در تفسیر قرآن شهرت یافتند خلفای اربعه، عبدالله‌بن عبّاس، عبدالله‌بن زبیر، انس‌بن مالک، ابوهریره، جابربن عبدالله و عمروبن‌عاص بودند.

اولین تفسیر را در عربی عبدالله‌بن عباس نوشته و در فارسی اولین تفسیر قرآن ترجمه تفسیر طبری است که متنش از ابوجعفر محمدبن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۳ هـ ق) است و به دستور منصوربن‌نوح سامانی در سال ۳۵۲ هجری به فارسی ترجمه شد.

در تفسیر قرآن مفسرین چند روش دارند یکی اینکه مفسرین در تفسیرهای خود تنها به نقل روایات و همچنین اقوال صحابه و تابعین قناعت می‌کنند. دوم آن است که مفسرین بر روش فلاسفه و متکلمین، آیات قرآنی را تأویل می‌کنند و در هر مورد توضیحات مفصلی بنابر رأی خود می‌دهند. سوم روش متصوفه هست که بیشتر به تأویل آیات می‌پردازند و ظاهر را کنار می‌گذارند.

صوفیه در تفسیر آیات توجه خاص به تأویل آنها برای اثبات طریقت خود داشتند بر همین سبب تفاسیر صوفیه مانند تفاسیر معتزله و فلاسفه مورد طعن و ملامت بسیاری از فرق دیگر اسلامی بوده است. اشعری درباره تفسیر ابوعلی جبایی که یکی از بزرگترین مفسّران معتزله بود می‌گفت:

«در این تفسیر حرف واحدی از مفسران قدیم روایات نشدی و ابوعلی در این کار به وسوسه‌هایی شیطانی اعتماد کرد.»[1]

تفسیر مهم متصوفه در ایران از حدود قرن پنجم به بعد پیدا شد. خواجه عبدالله انصاری صوفی مشهور قرن پنجم هجری تفسیری به روش صوفیه نوشت که در قرن ششم مورد نظر مؤلف کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار یعنی ابوالفضل رشیدالدّین میبدی قرار گرفت. مؤلّف این کتاب در اوایل سال ۵۲۰ شروع به تحریر این تفسیر کرد و معلوم نیست که چند سال در این کار مهم مشغول بوده است، میبدی تفسیر خواجه عبدالله انصاری را اساس کار خود قرار داد و آن را به پارسی شرح داد.

مؤلف در این کتاب سه نوبت سخن گفته است در نوبت اولیٰ آیات را ترجمه لفظی کرده است. در نوبت دوم آیات قرآنی را تفسیر کرده و وجوه معانی و قراآت مشهوره و سبب نزول و بیان احکام و ذکر اخبار و آثار و نوادر که تعلق به آن آیت دارد آورده است و از نظر لغوی و دستوری سخن گفته و منابع خود را یاد کرده است.

در نوبت سوم رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطائف مذکران را بیان می‌کند و تفسیر و تأویل آیات را می‌نماید و نیز شواهدی از شعر عربی و فارسی می‌آورد. از حیث لطافت انشا، این قسمت از کتاب خیلی مهم است در این بخش از پیر طریقت یاد می‌کند

که همان خواجه عبدالله انصاری هروی است.

میبدی در کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار در پیروی پیر طریقت خود، یعنی خواجه عبدالله انصاری فقرات مسجع به کار برده است و این روش در نثر فارسی از ابوسعید ابوالخیر آغاز گردید و در سخنان خواجه عبدالله تکامل یافت.

به قول استاد ذبیح‌الله صفا «باید آثار این پیر، یعنی عبدالله انصاری را سرآمد همه نثرهای موزون صوفیانه شمرد.»[۲]

کشف‌الاسرار از حیث محاسن ادبی و مطالب معنوی اهمیت خاصی دارد. نثر این کتاب به اسلوب منثورات قرن پنجم هجری حلیهٔ نگارش یافت. میبدی این کتاب را با عبارات منسجم و الفاظ منتخب و فقرات دلکش و شیرین آراسته است.

به قول علی‌اصغر حکمت گویی «با قلم نور بر عارض حور انگاشته است.»

«میبدی از کلمات و لغات اصیل فارسی که در آن ایام هنوز در ممالک خاوری معمول و متداول بوده در این کتاب به کار برده است.»[۳]

از حیث مطالب معنوی نیز کشف‌الاسرار کم‌نظیر است این کتاب از احکام الهی، مواعظ ربّانی، معارف و مطالب حکمی و عرفانی مملو است. به طور مثال و نمونه فقراتی چند از این تفسیر بی‌نظیر در این جا نقل می‌شود.

در تفسیر آیه وَ اِذْ قُلْنا لِلْمَلٰائِکَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا اِلاّٰ اِبْلیسَ بعد از ترجمه فارسی و آوردن روایات مفصلی مربوط به این آیه در نوبت دوم می‌گوید: «روی بر زمین نهادن دو معنی دارد یکی آنکه آدم قبله بود همچون کعبه و سجود خدای را بود عزّوجلّ. دیگر آنکه آدم خدای را سجود می‌کرد و فرشتگان از پس آدم بودند، خدای را به متابعت آدم سجده کردند.

«معنی ابلیس نومید است یعنی ابلس من رحمة‌الله و پیش از آنکه لعنت بر وی آشکارا شد، نام وی عزازیل بود گفته‌اند حارث بود و کنیت وی ابوکردوس بود.»[۴]

در نوبت سوم می‌گوید: «جلیل است و جبار خدای جهان و جهانیان، کردگار نامدار نهان‌دان، قدیم‌الاحسان و عظیم‌الشأن، نه بر دانستهٔ خود منکر، نه از بخشیدهٔ خود پشیمان، نه بر کرده خود به تاوان، خداوندی که ناپسندیده خود بر یکی می‌آراید و پسندیده خود به چشم دیگری زشت می‌نماید. ابلیس نومید را از آتش بیافریند و در سدرة المنتهیٰ وی را جای دهد و مقربان حضرت را به طالب علمی پیش وی فرستد، با

این همه منقبت و مرتبت، رقمِ شقاوت بر وی کشد و زنار لعنت بر میان وی بندد و آدم را از خاک تیره برکشد و ملأ اعلیٰ را حمالان پایهٔ تخت او کند، وکسوت عزت در او پوشد، تاج کرامت بر فرق او نهد و مقربان حضرت را گوید که اسْجُدُوا لِآدَمَ ... .

«و فرمان آمد ملائکه را که شما همه سوی تخت آدم روید و آدم را سجود کنید. فرشتگان آمدند و در آدم نگریستند همه مست آن جمال گشتند:

رویی که خدای آسمان آراید گر دست مشاطه را نبیند شاید

«جمالی دیدند بی‌نهایت، تاج «خلق‌الله علی صورته» بر سر، حلّه «و نفخت فیه من روحی» در بر، طراز عنایت «یحبهم و یحبونه» بر آستین عصمت.

«رنج روزگار و کدِّ کار ابلیس دید و به بهشت آدم رسید، طاعت بی‌فترت ابلیس را بود و خطاب «اُسْکُنْ اَنتَ و زَوْجُکَ الْجَنَّةَ» آدم یافت.»[5]

«ذوالنون مصری گفت: در بادیه بودم ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود بر نداشت. گفتم یا مسکین بعد از بیزاری و لعنت این همه عبادت چیست؟ گفت: یا ذوالنون اگر من از بندگی معزولم او از خداوندی معزول نیست.»[6]

سهل‌عبدالله تستری گوید: «گفتم یا ابلیس چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل بگذار مرا این سخنان بیهوده، اگر به حضرت راهی باشد بگوی که این بیچاره را نمی‌خواهی، بهانه بر وی چه نهی؟»[7]

«بویزید بسطامی گفت که از الله درخواستم تا ابلیس را به من نماید، وی را در حرم یافتم او را در سخن آوردم. سخنی زیرکانه می‌گفت، گفتم یا مسکین با این زیرکی چرا امر حق را از دست بداشتی؟ گفت یا بایزید، آن امر ابتلا بود نه امرِ ارادت، اگر امر ارادت بودی هرگز دست بنداشتمی.»[8]

«پیر طریقت گفت: الهی تو دوستان را به خصمان می‌نمایی، درویشان را به غم و اندوه می‌دهی، بیمار کنی و خود بیمارستان کنی، درمانده کنی و خود درمان کنی، از خاک آدم کنی و با وی چندان احساس کنی، سعادتش بر سر دیوان کنی و به فردوس او را مهمان کنی، مجلسش روضهٔ رضوان کنی، ناخوردن گندم با وی پیمان کنی، و خوردن آن در علم غیب پنهان کنی، آنگه او را به زندان کنی، و سالها گریان کنی، جباری تو کار جباران کنی، خداوندی کار خداوندان کنی، تو عتاب و جنگ همه با دوستان کنی.»[9]

مقایسه کشف‌الاسرار با تفاسیر دیگر فارسی

کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار چه از حیث زبان و بیان و چه از لحاظ معانی و مطالب بر تفاسیر دیگر فارسی‌زبانان مزیّتی خاص دارد و مؤلّف این کتاب در ضمن تفسیر آیات با کلام مسجع و مرصع و شیرین و دلکش نکته‌پردازیهای بی‌نظیری نموده است که بیشتر تفاسیر دیگر فارسی از این نکات علمی و اسلوب مرغوب خالی هستند. به طور نمونه تفسیر این آیه قرآنی اِهْدِنَا الصِّرٰاطَ الْمُسْتَقیمَ را که میبدی تفسیر نموده است، خلاصه‌اش و خلاصهٔ بیان مفسرین دیگر در تفسیر این آیت در این جا برای مقایسه و مقابله ارائه می‌شود تا اهمیت کشف‌الاسرار مبین و مبرهن گردد.

میبدی گوید:

«اِهْدِنَا الصِّرٰاطَ الْمُسْتَقیمَ عین عبادت است و مخ طاعت، دعا و سؤال و تضرع و ابتهال مؤمنان و طلب استقامت و ثبات در دین. مؤمنان می‌گویند بارخدایا راه خود به ما نمای و آنگه ما را در آن راه بر روش دار و آنگه از روش به کشش رسان، سه اصل عظیم است: اوّل نمایش، پس روش، پس کشش. نمایش آن است که ربّ‌العزّة گفت «یریکم آیاته»، روش آن است که گفت: «لترکبن طبقاً عن طبق»، کشش آن است که گفت: «و قرّبناه نجیّا»، مؤمنان در این آیت از الله هر سه می‌خواهند.»[۱۰]

حسین‌بن علی‌بن محمدبن احمد الخزاعی نیشابوری (قرن ششم) در روض‌الجنان و روح‌الجنان در تفسیر این آیت می‌گوید:

«صراط مستقیم دین اسلام است و راه چیزی جز آن چیز باشد. پس مراد مقدمات ایمان بود و آنچه به ایمان نتوان رسیدن جز به آن و آن فعل خداوند تعالیٰ است از الطاف و تمکین که ذکر کرده شد، دیگر آنکه: از خدا تعالیٰ آن خواهند که فعل خدا باشد و ایمان فعل بنده است به دلیل امر و نهی و وعد و وعید و مدح و ذم و ثواب و عقاب، به دلیل وقوعش عند قصد و دواعی او و انتفایش عند صوارف.»[۱۱]

ملاّحسین واعظ کاشفی در تفسیر حسینی در تفسیر این آیت می‌گوید:

«ما را رهنما به راهی راست که راه انبیا و اولیاست در اقوال و افعال و اخلاق که آن راه متوسط بود؛ میان افراط و تفریط و غلو و تقصیر یا ثابت دار ما را به راه مستقیم که دین اسلام است و سنت حضرت سیّد انام است و خواجه عبیدالله احرار در این معنی نکته بلند و کلمه ارجمند فرموده‌اند و آن این است که بنما ما را راه راست؛ یعنی به محبت

ذاتی خود مشرف دار تا از التفات به خود و بغیر از تو آزاد گشته گرفتار تو گردیم جز تو ندانیم و جز تو نبینیم و جز تو نیندیشیم و یا آنکه بنما ما را راه راست، آن راهی که حضرت تو راست به نسبت هر موجودی که آن موجود بی آن پیدایی ندارد و بغایت کمال خود بی آن نمی‌رسد تا در همهٔ احوال جز تو نبینیم و از توجه بغیر آزاد گردیم.»[۱۲]

میبدی در آوردن مطالب عرفانی؛ یعنی در تأویلات آیات قرآنی همانند دیگر مفسرین صوفیه از معانی ظاهری آیات زیاد دور نرفته است و در این مورد بر حد اعتدال می‌ماند؛ چنانکه شیخ ابوسعیدابوالخیر در تفسیر آیت «اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِندَاللهِ اَتْقیکُمْ» می‌گوید: «گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خودست و چون تو از نفس خویش پرهیز کردی به وی رسیدی.»[۱۳]

و شیخ در تفسیر آیت «فَلَمّا جَنَّ عَلَیهِ اللَّیلُ رَءا کَوکَباً» می‌گوید: اللیلُ لیل الاستتار و النهار نهار التجلیٰ.»[۱۴]

سعدالدّین حمویه تشریح صوفیانه کلمهٔ «الله» را اینگونه بیان می‌کند:

«الفِ الله اشارت است به ابتدای کل اشیاء، با انتهایِ کل اشیاء و لام اشارت است به جلال و اکوان مختلف در بطن مادر مربیٰ می‌شود تا آن وقت که از مضیق ظلمت رحم به فضای صحرای نور عالم درآید.»[۱۵]

مولوی بلخی در تفسیر این آیت «هُمْ عَلیٰ صَلاتِهِم دائمُون» می‌گوید: «این نماز روح است. نماز صورت، موقت است. آن دائم نباشد زیرا روح عالم دریاست آن را نهایت نیست.»[۱۶]

عین‌القضاة همدانی در تفسیر این آیت «اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ یُورِثُها مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» می‌گوید: «ای عزیز! از ارض، مراد این زمین خاک نباشد که زمین خاک فنا دارد، خالق را و باقی را نشاید، زمین بهشت و زمین دل می‌خواهد.»[۱۷]

ولی میبدی در تفسیر این آیات مزبور همانند صوفیان مذکور راه پر پیچ و خم تأویلات را نرفته است بلکه نزدیک به معانی ظاهر آیت مانده و توضیح و تشریح نموده است. همین طور میبدی در تفسیر آیت «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیم» معانی و مفاهیم را با مطالب دلپذیر عرفانی بیان نموده است و تأویلات دور از متن و منطق مانند صوفیان دیگر در تفسیرش نیست به طور مثال:

معین هروی (معین‌الدّین فراهی هروی قرن دهم هجری) در تفسیر همین آیت «اِهْدِنَا

الصِّراطَ الْمُسْتَقیم» در پیروی صوفیه چنین تأویل می‌کند:

«ای منعمی که در خزاین نعمت وجود بر وجود ارباب شهود گشاده داری و نوالهٔ نوال بر مائده افضال از برای مشتاقان وصال آماده داری؛ ما را از طریق ضلال رهانیده و به سراپردهٔ وصال رسانیده به ارباب فضل و کمال بی‌زوال بر خوان احسان به مشاهدهٔ جمال بنشان.»[۱۸]

مؤلف «ریاض القدس» در تفسیر و تأویل آیت «اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیم» می‌گوید:

«جمیع مظاهر جلالی و جمالی را مظهر همو است که به اسم هادی و مضل و متصرف حقیقی است. در جمیع مظاهر بنمای ما را که فاعل حقیقی یکی بیش نیست و غیر او هیچ یکی را فعل نه»[۱۹].

در تفاسیری که پیش از کشف‌الاسرار نگاشته شده همانند ترجمه تفسیر طبری (قرن چهارم هجری)، تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم از عمادالدّین ابوالمظفر طاهر شهفور بن محمد اسفراینی (م ۳۲۱) و تفسیر سورآبادی از ابوبکر عتیق فرزند محمدالهروی سورآبادی (قرن پنجم هجری) شیوه بیان و تفسیر آیات قرآن بسیار ساده است. به طور مثال: طبری در تفسیر آیات بیشتر روایتهایی را که مربوط به تاریخ قرآن و شأن نزول، حکایات انبیاء و توحید و معاد و غیره است نقل می‌کند ـ همین طور تفسیر تاج‌التراجم و تفسیر سورآبادی صورت بسیار ساده‌ای دارد ـ به طور مثال سورآبادی در تفسیر آیت «اِنَّ الَّذینَ هُمْ مِنْ خَشْیَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ» به ترجمه اکتفا می‌کند: بدرستی آنکس‌ها که با ایشان از بیم خدای ایشان سبحانه و تعالی ترسان باشند.»[۲۰]

در تفسیر این آیت میبدی می‌گوید: «مطیع بر طاعت خویش ترسان‌تر است از عاصی بر معصیت خویش ... ای مؤمنان شما که مطیعانید و شما که عاصیانید همه به نعمت تضرع به درگاه ما بازآیید و بر حالت انتظار و انکسار از ما آمرزش خواهید تا شما را در پردهٔ رحمت خود بپوشیم. عجب آید مرا از آن قراء تهی مغز که شبی دو رکعت نماز کند روز دیگر گره خویشتن بینی بر پیشانی افگنده و منت هستی بر زمین و آسمان نهد. بلعم با عور را که اسم اعظم دانست و دعای مستجاب داشت بر طویلهٔ سگان می‌بتدند و تو یک شب دو رکعت نماز گزاردی روز دیگر خواهی که عالم از حدیث نماز تو پر شود.

ای مسکین! مرد محقق شرق و غرب را پُر از سجدهٔ اخلاص کند آنگه همه به آب نیازی فروگزارد و با دو دست تهی به سر کوی شفاعت محمد، صلّی الله علیه و آله و سلّم، باز گردد.

پیر طریقت گفت: الهی! آمدم با دو دست تهی، بسوختم بر امید روز بهی، چه بود اگر از فضل خود بر این خسته دلم مرهم نهی.»

کشف‌الاسرار درتفسیر قرآن و در بیان مطالب حکمی و عرفانی یکی از مهمترین تفاسیر فارسی می‌باشد مطالعه این کتاب مستطاب و این صحیفه صواب که در حقیقت عقد دُرر و درج پُرگهر مواعظ و معارف است و خورشید تابانی است که بر آسمان علم و عرفان می‌تابد، خوانندهٔ عامی را زاد آخرت فراهم می‌نماید و خواص را بصیرت و دانش می‌افزاید و قلوب اهل عرفان را صفا و تابش می‌بخشد.

پی‌نوشتها:

۱. دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۲۶۹.
۲. همان، جلد دوم، ص ۸۸۲.
۳. دکتر علی‌اصغر حکمت، مقدمهٔ کشف‌الاسرار و عدةالابرار.
۴. میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، جلد اول، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.
۵. همان، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
۶. همان، ص ۱۶۰.
۷. همان، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
۸. همان، ص ۱۶۱.
۹. همان، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.
۱۰. همان، ص ۳۵.
۱۱. ابوالفتوح رازی، روض‌الجنان و روح‌الجنان، ج اول، ص ۸۴.
۱۲. حسین واعظ کاشفی، تفسیر حسینی، نولکتور هند، ۱۲۹۱، ج اول، ص ۳.
۱۳. اسرار التوحید، ص ۳۹۸.
۱۴. همان، ص ۳۴۰.
۱۵. سعدالدّین حمویه، المصباح فی التصوف، ص ۶۹.
۱۶. جلال‌الدّین رومی، فیه ما فیه، ص ۱۴۳.
۱۷. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۵۵.
۱۸. ملامعین هروی، تفسیر اسرار فاتحه، نولکشور هند، ص ۳.
۱۹. شاه‌نظام الدّین بلخی، ریاض‌القدس، بجنور، ۱۸۸۵، ص ۴-۵.
۲۰. ابوبکر عتیق سورآبادی، تفسیر قرآن کریم، عکس نسخهٔ مکتوب به سال ۵۲۳، تهران، ۱۳۴۵ هـ، ص ۸.

مراجع و مآخذ

محمدبن‌منور، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید، به اهتمام دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۶۱ هـ.

شاه‌ولی‌الله دهلوی، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، مطبع مجتبائی، دهلی هند، ۱۹۳۲.

سعدالدین حمویه، المصباح فی التصوف، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۰۳ هـ.ق ۱۳۶۲ هـ.ش.

عمادالدّین ابوالمظفر طاهر شهفود، تاج التراجم فی تفسیر الاعاجم.

صفا ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ تهران.

ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۱.

ملامعین هروی، تفسیر اسرارالفاتحه، نولکشور هند، بی‌تا.

طباطبایی سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

دهلوی سیدمحمدعبدالحکیم، تفسیر الوجیز، به تصحیح مولانا سیدمحمدعبدالرشید، دهلی چاپ مطبع مرتضوی، ۱۲۹۵ هـ.

دیوی شمس عمرو دولت‌آبادی، تفسیر بحر مواج، نکهنو، مطبع نولکشور، ۱۹۹۴.

معین‌الدّین فراهی، تفسیر حدایق الحقایق، به کوشش جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.

حسین الواعظ کاشفی، تفسیر حسینی، نوکلشور هند، ۱۳۹۱ هـ.

عبدالله بن عباس، تفسیر، چاپ مطبع محمدی، هند ۱۲۸۰ هـ.

ابوبکر عتیق سورآبادی، تفسیر قرآن کریم، عکس نسخهٔ مکتوب به سال ۵۲۳ هـ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵ هـ.

تفسیر یعقوب چرخی، بمئی هند، چاپ مطبع فتح‌الکریم، ۱۳۰۲ هـ.

عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، با تصحیحات دکتر عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ هـ.

شیخ ابوالفتوح رازی (حسین‌بن علی‌بن محمدبن احمدالخزاعی نیشابوری)، روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، ۱۳۴۱ هـ.

نظام‌الدّین بلخی، ریاض‌القدس، مطبع کریم المطالع، بجنور، ۱۸۸۵.

سیدابوالفضل ریحان سعیدی، عشق و عصمت یا تفسیر سورهٔ یوسف، چاپخانهٔ شرکت سهامی، تهران، ۱۳۶۳ هـ.

مولانا جلال‌الدّین رومی، کتاب فیه مافیه، با تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ هـ.

ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۱ هـ.

ملافتح‌الله کاشانی، منهج‌الصادقین فی المزام الخالقین، تهران، کتابفروشی چاپخانه محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ هـ.

شیوه‌های گوناگونِ تفسیر از دیدگاهِ مفسّران

محمد علوی‌مقدّم
عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

همه می‌دانیم که قرآن کتابِ هدایت است و برای خوشبختی و سعادتِ انسانها نازل شده: «اِنّ هذا القرآنَ یَهدي للّتی هِیَ اَقوَمُ» (سورة الاسراء: ۹).

مسلمانانِ نخستین، معانی و مفاهیم آیات را بخوبی درک می‌کردند و چنانچه مفهومِ آیه‌ای را نمی‌فهمیدند به شخص رسول‌الله (ص) مراجعه می‌کردند، آن بزرگوار هم نکته‌های درک نکردهٔ آنان را تشریح می‌کرد و تبیین. همان طور که دستور آیهٔ: «... وَ اَنزَلْنٰا اِلیکَ الذِّکرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ» (سورة النحل: ۴۴) نیز چنین است.

ولی پس از اندک زمانی که فِرَق گوناگون مذهبی درست شد و هر یک برای اثباتِ اعتقاداتِ خود به قرآن تمسّک می‌جُست و از آیات، مَدَد می‌گرفت، بناچار هر فرقه به گونه‌ای آیات را تفسیر کرد و در نتیجه روشهایِ گوناگونی در تفسیر به وجود آمد.

برخی از مفسّران، به نقل روایات و اقوال صحابه و تابعین و امامان معصوم علیهم‌السلام، اکتفا می‌کردند و مثلاً می‌گفتند: آیهٔ: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یشري نَفْسَهُ اَبْتِغٰاءَ مَرْضٰاةِ اللهِ ...» (سورة البقره: ۲۰۶) دربارهٔ امام علی، علیه‌السلام، است. شیخ محمدجواد بلاغی در تفسیر «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» به نقل از تفسیرِ تبیان شیخ طوسی و به

روایت از امام محمدباقر علیه‌السلام، نوشته است:[۱]

«اِنَّهُ قال نَزَلَتْ فی علیّ (ع) حینَ باتَ علیٰ فراش رسول‌الله (ص) لمّا اَرادتْ قریش قتلَهُ (ص).»

و همو در این باب، اقوال فراوانی را روایت کرده و از امام زین‌العابدین نیز نقل کرده است که:

«قالَ: اَوّلُ مَنْ شَریٰ نَفْسَهُ ابتغاء مرضاةِ اللهِ عَلیُّ بنُ ابی‌طالب عِندَ مَبیتِهِ علیٰ فراش رسول‌الله (ص)»[۲].

همین مفسّر ذیل آیهٔ: «فتلقّیٰ آدمُ مِنْ رَبّه کلماتٍ فَتابَ علیه ...» (بقره: ۳۸) دربارهٔ تفسیرِ «کَلمات» از ابن‌عباس روایت کرده که از رسول خدا در این باره سؤال کردیم «سألتُه عَنِ الکلماتِ التی تلقّاها آدمُ مِنْ رَبّهِ قالَ: سُئِلَ بحقّ محمّد و علیّ و فاطمة و الحسن و الحسین علیهم‌السلام، فَتابَ علیه و رُوِیَ عَنْ طریق الامامیة نحو ذلک ...»[۳].

در تفسیر «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن» شیخ محمدجواد بلاغی نجفی، متوفّیٰ به سال ۱۳۵۲ هجری قمری این خطِّ‌مشی بخوبی مشهود است.

این تفسیر از سورهٔ «فاتحةالکتاب» آغاز می‌شود و به آیهٔ: «والّذینَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالحاتِ سَنُدْخِلُهُم جَنّاتٍ تَجری مِنْ تَحْتِهَا الْاَنهارُ خالدین فیها ابداً» (نساء: ۵۷) ختم می‌گردد. تفسیر مزبور در دو جزء نوشته شده و در یک مجلّد به چاپ رسیده است. این مفسّر، در مقدّمهٔ جزء اوّل، از اعجاز قرآن و اینکه قرآن معجزه است، سخن گفته. در مقدّمهٔ تفسیرش، اعجاز قرآنی را از جنبه‌های گوناگون بررسی کرده، سرانجام از این جهت که در قرآن، نظامِ تشریعی عادلانه‌ای وجود دارد، هم معجزه دانسته، زیرا او مقرّرات و قوانین قرآنی را با نظامهای جور و ستم مقایسه کرده و نتیجه گرفته که آنگونه شریعتها، از فکر سخیفِ بشر سرچشمه گرفته، در صورتی که شریعتِ اسلام، از مَنْبعِ وحیِ الهی.[۴]

او معتقد است که بسیاری از آیات قرآنی که جنبهٔ اخلاقی دارد، می‌تواند جوامع را به سعادت رهنمون باشد؛ زیرا این آیات که در دوران توحّش و بربریّتِ غرب نازل شده، توانسته است دنیایِ تاریک عرب را که در ظلمت جهل فرو رفته روشن سازد. مثلاً آیهٔ «اِنَّ الله یَأمُرُ بِالْعَدلِ وَالْاِحْسانِ وَ ایتاءِ ذِی‌الْقُربیٰ وَ یَنْهیٰ عَنِ‌الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ.» (سورهٔ نحل: ۹۲) که دارای سه دستور اِثباتی و سه دستور نفیی می‌باشد و به

قول ابوالسعود محمدبن محمد عمادی ـ متوفّیٰ به سال ۹۵۱ هجری ـ که در تفسیر خود ذیل آیهٔ مزبور از قولِ ابنِ‌مسعود نوشته است:[۵]

«هِیَ اجمعُ آیةٍ فی القرآن للخیر و الشرّ ولو لم یکن فیه غَیْرُ هذه الایةِ لَکَفَتْ فی کونِهِ تِبیاناً لِکلّ شیءٍ ... .»

در دوران معاصر هم که دانشهای جدید پیدا شد، گروهی کوشیدند تا میانِ آیاتِ قرآنی و علوم جدید، رابطه برقرار کنند و بگویند که در قرآن مجید از دانشهای گوناگون یا بطور صریح و روشن سخن گفته شده و یا به طریق اشاره و تلمیح.

اینان می‌گفتند به مصداقِ* آیهٔ: «... و لارطبٍ و لایابسٍ الاّ فی کتابٍ مُبین» (انعام: ۵۹) تمامی مسائل علمی همچون حرکات کائنات که دائم در حرکت هستند، در قرآن هم گفته شده که: «... کُلٌّ فی فلکٍ یَسْبَحونَ» (سورهٔ یس: ۴۰).

یا مثلاً اینکه می‌گویند زمین از منظومهٔ شمسی جدا شده، قرآن هم گفته است: «... اَنّ السَّمٰواتِ و الارضَ کانتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما» (سورهٔ انبیاء: ۳۰).

یا مثلاً انشقاقِ قمر را از زمین، قرآن هم گفته است و به یک حقیقت علمی که در عصر نزولِ آیه، کشف نشده بود، امروزه حلّ شده و آن، جدا شدنِ کُرهٔ ماه است از زمین.

ولی علاّمهٔ مرحوم طباطبایی قبول ندارد و آن را مردود می‌داند و می‌گوید:

آنانکه می‌گویند: این آیه اشاره است به جدا شدنِ کرهٔ ماه از زمین، درست نیست؛ زیرا جدا شدنِ زمین، اشتقاق است در صورتی که در آیه، اِنشقاق است و انشقاق یعنی پاره شدنِ چیزی و دو نیم شدنِ آن، و جدا شدنِ چیزی را از چیز دیگر، انشقاق نمی‌گویند.

مفسّرانی که می‌کوشند تا میانِ آیاتِ قرآنی و علوم جدید، رابطه برقرار کنند، می‌گویند: طبقاتِ ارض که هفت است، قرآن هم در آیهٔ: «اللهُ الّذی خَلَقَ سبعَ سمواتٍ وَ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ...» (سورهٔ طلاق: ۱۲) بدین نکته اشاره کرده است.

یا مثلاً این نکته که دانشمندان پس از تحقیق، به این نتیجه رسیده‌اند که اگر کوهها

---

*. این آیه، با ملاحظهٔ صدر و ذیلش به هیچ وجه متضمّن چنان معنایی که در ذهن همگان رسوخ کرده، نیست. بلکه مراد از کتابِ مبین در آیه، لوح محفوظ است که تمام حوادثِ جهان از کوچک و بزرگ در آن، تثبیت است و در حقیقت، گنجینهٔ علم خداست. آغاز آیه چنین است: «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها اِلاّ هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلاّ یَعْلَمُها وَلا حَبَّةٍ فی ظُلُماتِ الْاَرضِ وَلا رَطْبٍ وَلا یابِسٍ اِلاّ فی کِتابٍ مُبینٍ.»

نباشد، زمین در گردش و حرکت خود، با اِشکال روبروست و کوههای روی زمین، سبب شده که جنبش زمین کمتر شود و این همان چیزی است که در دو آیهٔ: «وَ اَلْقیٰ فِی الارضِ رواسِیَ اَنْ تَمیدَ بکم ...» (سورهٔ نحل: ۱۶) و «وَ خَلَقَ السمواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها وَ اَلْقیٰ فی الارض رواسِیَ اَنْ تَمیدَ بِکُمْ ...» (سورهٔ لقمان: ۱۰) نیز بدان، اشاره شده است.

کتابِ «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» تألیفِ طنطاوی، متوفّیٰ به سال ۱۳۵۸ هجری قمری که در ۲۶ جزء و ۱۳ مُجلّد چاپ شده، یکی از همین گونه تفاسیر است.

از آنجا که طنطاوی، به بدایعِ طبیعت عشق می‌ورزیده و در آفرینش زمین و آسمان، زیاد می‌اندیشیده و عجائبِ کَوْن، به نظر او بسیار شگفت می‌آمده است، بر آن شده که تفسیری در زمینهٔ مسائلِ علمیِ قرآن بنویسد و عجائبِ کَوْنیه را با آیات قرآنی، تبیین کند و آیات قرآنی را از دیدگاه عجائب طبیعی و صُنعِ خداوندی، بررسی کند زیرا هیچیک از مفسّران اسلامی، در این باره تفسیری ننوشته، به قرآن مجید از این جنبه ننگریسته بودند.

طنطاوی خود اعتراف کرده که تفسیرِ وی، جنبهٔ اِلهامی دارد و توفیقات ربّانی شامل حالش شده که توانسته چنین تألیفی را به جهانیان عرضه کند.

او خود برای تفسیرش، ارزش فراوانی قائل است و معتقد است و آرزومند که تفسیر او، یکی از اسبابِ پیشرفتِ مستضعفان در روی زمین باشد، چه او به مسلمانان خطاب می‌کند و می‌گوید:[۶]

«وَ لَقَدْ وضعتُ فی هذا التفسیر ما یحتاجه المسلم: مِنَ الاحکام و الاخلاق و عجائب الکون و اَثبتُّ فیه غرائبَ العلوم و عجائب الخلق ممّا یشوّق المسلمین و المسلماتِ الی الوقوف علیٰ حقائق معانی من الآیات البیّنات.»

طنطاوی بر آن است که ۷۵۰ آیه در قرآن مجید دربارهٔ امورِ زراعی و طبّی و معادن و حساب و هندسه و نجوم و مَسائل فلکی و دیگر صناعات و علوم امروزی هست و حال آنکه در مسائل فقهی بیش از ۱۵۰ آیه وجود ندارد.

او در مقدّمهٔ تفسیرش امّتِ اسلامی را مخاطب قرار داده و گفته است: در آیاتِ قرآنی، تأمّل کنید و به قرآن عمل کنید و بدانید که امروزه دورانِ تجلّیِ نور اسلام است و زمانِ پیشرفت و روزگار انقلابِ اسلامی.

با آنکه در نوشتنِ این تألیف گرانسنگ، مؤلّف زحماتِ فراوان تحمّل کرده و تفسیری

در ۲۶ جزء و ۱۳ مجلّد نوشته و مجموعاً حدود ۱۰ هزار صفحهٔ چاپی مطلب نگاشته است، لیکن تفسیر «الجواهر» طنطاوی مقبولیّت عام نیافته و بسیاری از علماءِ بلاد، بر آن رَدّیه نوشته و حتّیٰ مملکتِ سعودی، اجازهٔ ورود تفسیر مزبور را به کشور سعودی نداده است و به قول دکتر محمدحسین ذَهَبی[۷] «لَمْ یسمح بدخوله اِلی بِلادِها.»

مفسّر گرامی، در این تفسیر بزرگ در آغاز، آیاتِ قرآنی را به اختصار لفظاً تفسیر کرده و همان شیوهٔ مألوفِ مفسّران را تقریباً رعایت کرده است و به همان روش متداول، تفسیر کلماتِ قرآنی را بازگفته ولی هدفِ اصلی او، طرحِ مَباحثِ علمی است که خود بدانها لطائف و یا «جواهر» گفته است.

او در تفسیر بزرگ خود، برای اینکه خواننده، مسائل را بهتر درک کند، از نباتاتِ مُختلف و حیواناتِ گوناگون و مناظر طبیعی، تصاویری به دست داده و صُوَر فلکی و نُجومی را به مناسبت در تفسیر خود، ترسیم کرده و خواسته است بدین وسیله، مسائل بهتر مرکوز ذهن خواننده بشود. او در تفسیر خود از حَشراتِ مختلف، اعمّ از مُفید و مُضرّ، تصاویر فراوانی ترسیم کرده است.

طنطاوی ذیل آیهٔ: «وَ اِذْ قُلْتُمْ یا مُوسیٰ لَنْ نَصبرَ عَلیٰ طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّکَ یُخْرِجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُ الْاَرضُ مِن بَقْلِها وَ قِثّائِها وَ فُومِها و عَدَسِها و بَصَلِها قال اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ اَدْنیٰ بِالَّذي هُوَ خَیرٌ ...» (سورهٔ بقره: ۶۱) بَحثی را تحت عنوانِ «الفوائدُ الطبیّة فی هذه» مطرح کرده و سپس نظریات اطّباءِ جدید را که باید از هوای پاک و غیرآلوده و ورزشهای بَدَنی و خوردنِ خوراکیهای ساده بهره گرفت و از خوردن گوشت فراوان، اجتناب کرد، مطرح کرده و سپس افزوده است که این بخش از آیه یعنی: «... اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ اَدنیٰ بِالَّذي هُوَ خَیْرٌ ...» در واقع، اشارتی است به همین گونه دستورالعملها. یعنی از زندگی دشوار همراهِ با تمدّن که خوراکیهایِ متنوّع رنگارنگ و بیماری‌زا، همراه آن باشد باید اجتناب کرد. سخن او در این باره چنین است:

«فَلْیَفهمِ المُسلمونَ کتابَ الله و بهذا فَلْیَعْمَلُوا وَ لْیُوصُوا الابناءَ بالاقلالَ من اللحم و تحریم شرب غیر الماء ...»[۸].

طنطاوی در بحث از دو آیهٔ: «یومَ تشهَدُ عَلَیْهِم اَلسِنَتهُم وَ اَیدیهُم و اَرْجُلُهم بِما کانُوا یَعْمَلُونَ» (سورهٔ نور: ۲۴) و «اَلْیَوْمَ نَخْتِم عَلیٰ اَفواهِهِم و تُکَلِّمُنا اَیدیهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُون» (سورهٔ یس: ۶۵) می‌نویسد: آیا استدلال به آثار اَقدام و ارجُل [= پاها] و آثار

اَصابع و انگشتان که در روزگار ما، علمی حائز اهمیّت شده، همان چیزی نیست که قرآن بدان اشاره کرده؟ و آیا اینها از معجزات و غرائب قرآنی، نیست؟!

در واقع به قول دکتر محمدحسین ذهبی[۹]، طنطاوی خواسته است بگوید: «انّ القرآن قد جاءَ متضمّناً لکلّ ما جاءَ و یجییء به الانسان من علوم و نظریّات و کلّ ما اشتمل علیه الکَوْن مِن دلائل و احداث» تا که گفتار خدای بزرگ در آیهٔ «... ما فرّطنا فی الکتاب مِنْ شیءٍ ...» (سورهٔ انعام: ۳۸) تحقّق یابد.

ولی سخن درست‌تر آن است که بگوییم: قرآن کتاب تربیت است و هدایت، هدایتِ نوع بشر به یک زندگیِ به تمام معنا انسانی و سعادتمندانه.

درست است که قرآن خود گفته است: «... وَ نَزَّلْنا عَلَیْکَ الْکِتابَ تِبیاناً لِکُلِّ شَیءٍ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً وَ بُشْریٰ لِلْمُسلِمِینَ» (سورهٔ نحل: ۹۲) یعنی ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیان کنندهٔ همه چیز است، البته در دنبالهٔ همین آیه «هُدیً و رحمةً و بُشریٰ لِلْمُسْلِمِینَ» گفته شده یعنی آنچه که به تأمین یک زندگیِ سعادتمندانهٔ انسانی کمک کند، در این کتاب هست، آنچه انگیزهٔ انسان بر کشف و جستجوی اسرار طبیعت و قوانین آفرینش باشد، در این کتاب وجود دارد ولی نه جزئیاتِ آنها.

این که برخی می‌گویند: همه چیز در قرآن هست، تمام اسرار علوم طبیعی، فرمولهایِ ریاضی، جزئیاتِ علم تشریح، نام و نشانی داروها، پیشگیری و درمان بیماریها، همه و همه در قرآن وجود دارد و با اندک تناسبی، آیاتِ قرآنی را بر یک سلسله فرضیاتِ علمی [و نه حقائِق مسلّم و قطعی] تطبیق می‌کنند، خود یک اشتباهِ بزرگ است؛ زیرا فرضیّاتِ علمی، پیوسته در حالِ تغییر و دگرگونی است و آیاتِ قرآنی یک واقعیّاتِ ثابت لایتغیّر. و تطبیقِ یک واقعیّت ثابت بر یک سلسله امورِ متغیّر، منطقی نیست.

بسیاری از فرضیّه‌های علمی، در پرتو اکتشافاتِ علمی جدید، ممکن است تغییر یابد پس چگونه این فرضیّهٔ دگرگون شده را می‌توان با آن آیات که وَحْیِ آسمانی است و خطا و اشتباه در آن راه ندارد، تطبیق داد؟!

البته گاه ممکن است که در لابلایِ آیاتِ مربوطِ به اسرار آفرینش و توحید و مسائلِ ایمانی، یک مسألهٔ علمی، تصریح شده باشد همان طوری که در آیهٔ: «و تَرَی الجِبالَ تَحسَبُها جامدةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السحاب ...» (سورهٔ نمل: ۹۱) به حرکت زمین اشاره شده است، لیکن نباید فراموش کرد که تکیهٔ قرآن، بر اخلاق است و هدایت و بهتر زیستنِ انسانها. در

آغاز همین سورهٔ نَمْل، قرآن گفته است: «تلک آیاتُ القرآنِ وَ کِتابٌ مُبینٌ. هُدیً وَ بُشْریٰ للمؤمنین» (سورهٔ نمل: ۲ و ۳).

برخَی از مفسّران که در حُسن نیّتِ آنان تردیدی هم وجود ندارد، از روی ایمانِ مُحکم می‌گویند: تمام علوم و اختراعاتِ امروز در قرآن مجید هست.

آنان به آیهٔ: «... وَ لاٰرَطْبٍ وَ لاٰیابسٍ اِلاّ فی‌کتابٍ مُبینٍ» (سورهٔ انعام: ۵۹) استناد می‌کنند و می‌گویند: علم نجوم، زیست‌شناسی، صنعتِ استخراجِ فلزات، همه در قرآن هست ولی همان طور که گفتم: تکیهٔ قرآن بر اخلاق است، قرآن یک کتاب و یک مجموعهٔ قوانین و یک راهنمایِ زندگی برای انسانهاست، یکی از مبادی بزرگ قرآن پس از پرستش خدای یکتا، اخلاقی که بر تقوا تکیه دارد و چون بر تقوا تکیه دارد، پایه‌هایِ اخلاقِ اسلامی، از فولاد استوارتر است.

گروهی نیز آیات قرآنی را بدون توجّه به ریشهٔ کلمات و معنای دقیق واژه‌ها، تأویل نادرست کردند که با اصلِ معنای دقیق کلمات عربی، منافات داشت، این است که باید گفت در این گونه تفاسیر، جنبهٔ انحرافی غلبه دارد.

اینان بدونِ آگاهی از معنایِ لغویِ کلمات و بدون آشنایی از رموزِ بلاغت و بدون اینکه از مسائل مختلف، آگاه باشند آزادانه در باب قرآن و تفسیر کلمات سخن گفتند و مطابق خواسته‌های خود، قرآن را تأویل کردند و آراءِ سَخیف و افکارِ نادرست خود را در آن گنجاندند و از خود چیزها، اِبداع کردند که با معنایِ واقعیِ آیات مُباین بود.

انگیزهٔ برخی از آنان کسب شهرت بود و خواستند بدین وسیله مشهور شوند و برخی هم به علّتِ کم‌مایگی و بهرهٔ اندک از علم، پنداشتند که با همان اندک مایهٔ علمی و بضاعتِ مُزْجاة، راسِخان در علم هستند، این بود که آیاتِ قرآنی، به شیوهٔ خاصِّ خود، تفسیر کردند و مثلاً گفتند در آیهٔ: «وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نکالاً مِنَ اللهِ ...»* (سورهٔ مائده: ۳۸). فعل امر «اقطعوا» بر وُجوب امر دلالت نمی‌کند بلکه برای اِباحه است همچون آیهٔ: «یا بَنی آدَم خُذُوا زینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسجِدٍ ...»** (سورهٔ اعراف:

---

*. یعنی: دست مرد و زن دزد را به کیفر اَعمالی که انجام داده‌اند به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید ... .

**. یعنی: ای فرزند آدم، زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد با خود بردارید که هم می‌تواند اشارتی باشد به زینتهای جسمانی که شامل پوشیدن لباسهایِ مرتّب باشد و هم می‌تواند شامل زینتهای معنوی باشد یعنی صفاتِ انسانی و مَلَکاتِ اخلاقی.

۳۱) و برای وجوب نیست. بنابراین «قطعِ ید سارق» ضرورتی ندارد و حَدِّ واجب ندارد که دستِ دزد قطع شود.

در جواب اینان باید گفت: اوّلاً ـ این سخن با سنّتِ پیامبر اکرم (ص) مُباینت دارد. ثانیاً ـ جملهٔ «جزاءً بما کسبا نکالاً* من الله» خود قرینه‌ای است به اینکه این کیفر، لازم است و چنین عقوبتی، نتیجه کار خودشان می‌باشد و باید این کیفر اجراء شود و هدف از اجرای این حُکم، بازگشت به حقّ و عدالت است.

البته قطعِ ید سارق، شرایطی هم دارد که بدون وجود آن شرایط، اقدام به بُریدنِ دستِ سارق نمی‌شود و این مسأله از مسائلی است که ولیّ امر، می‌تواند در آن تصرّف کند و بنابه اقتضای زمان و مکان تغییر یابد.[۱۰]

برخی که قطع ید سارق را مُجازاتی خشونت‌آمیز دانسته، گفته‌اند: اگر بنا شود که این حکم در دنیای امروز عمل شود، باید بسیاری از دستها را بُرید ولی باید گفت که اسلام مجموعهٔ احکامی است که اجرای آنها، در اجتماع سببِ عدالت اجتماعی می‌شود و بُریدنِ چند دستِ خطاکار، برای امنیّتِ یک ملّت، ضرورت دارد.

مفسّرانی که تفسیر آنان، صِبغهٔ اِلحادی و تأویلی دارد، گفته‌اند در آیهٔ «اَلزّانِيَةُ وَالزّانی فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاتَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فی دینِ اللهِ ... وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ‌المؤمنين»** (سورهٔ نور: ۲).

نیز امر، برای اِباحه است و نه وجوب و افزوده‌اند که در شریعت باید تیسیر بر تَعْسیر و تخفیف بر تشدید مُقدّم باشد.[۱۱] در پاسخ اینان باید گفت: دستور قاطع دربارهٔ زن و مرد زناکار این است که به هر یک صد تازیانه زده شود؛ زیرا دنبالهٔ مطلب هم عبارتِ «وَلاتَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فی دینِ اللهِ» آمده است و این عبارت مُبیِّن آن است که نباید در اجرای این حدِّ الهی، گرفتارِ رأفت شوید، علاوه بر این، بخش پایانیِ آیه هم، قرینهٔ دیگری است برای اِجرایِ حکم؛ زیرا قرآن گفته است: «وَ لْيَشْهَدْ عذابَهما طائفةٌ مِنَ المُؤمِنِينَ» حضور گروهی از مؤمنان، در صحنهٔ مُجازات تنها برای این است که مجازات و کیفرِ آنان، سبب

---

*. کلمهٔ «نکال» در لغت به معنای لجام و افسار است و مجازاً به هر کاری که از انحراف، جلوگیری کند اطلاق می‌شود، در واقع به معنای مجازاتی است که به منظور پیشگیری و ترک گناه انجام می‌شود.

**. یعنی: زن و مرد نیکوکار را، هر یک صد تازیانه بزنید و هرگز در دین خدا رأفت [= محبّت کاذب] شما را نگیرد.

عبرت و تنبّهِ دیگران هم بشود.

در واقع تمام قرائن، حاکی از آن است که فعل امر «اِجلدوا» برای وجوب است و نه اِباحه.

این گروه از مفسّران معجزاتِ عیسیٰ را که در آیهٔ: «... وَ أُبْرِیءُ ٱلاَکْمَهَ وَ ٱلاَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتیٰ بِاذنِ اللهِ...» (سورهٔ آل‌عمران: ۴۹) بیان شده و به درمان بیماریهای صعب‌العلاج و یا غیر قابل علاج همچون درمانِ اَکمَه (کور مادرزاد) و اَبْرَص (مبتلا به بیماری پیسی) از سوی عیسیٰ اشاره شده، گفته‌اند که این گونه کلمات جنبهٔ تمثیلی و رَمزی دارد و منظور از «اَکمه»: مَنْ لیس عندَهُ نظرٌ، می‌باشد و «اَبْرَص» هم یعنی کسی که متلوّن است و عیسیٰ آنان را از لحاظ روحی و فکری، درمان می‌کند و نه از نظر جسمی. اینان جملهٔ «اُحْیِ الْمَوْتیٰ باذن‌الله» را به تأویل برده‌اند و گفته‌اند که عیسیٰ، نفوس و روح آنان را درمان می‌کرده و قلوبِ مردهٔ آنان را به علم زنده می‌گردانیده است.[۱۲]

ولی بنا به گفتهٔ علاّمهٔ مرحوم طباطبایی، قید کلمهٔ «باذن‌الله» برای آن است که بفهماند صدورِ این معجزات، به اِذْنِ خدایِ متعال است و من در آن استقلالی ندارم آنچه می‌کنم، با اجازهٔ اوست. و شگفت آن که قید «باذن‌الله» بعد از هر معجزه تکرار شده تا معلوم گردد که تمام معجزات همچون: آفریدن مرغ، زنده کردن مردگان، شفا دادن بیماران، همه به اذن خدا بوده و مقیّدِ به اَمرِ اوست.[۱۳]

این گروه از مفسّران آیهٔ «وَ یُکَلِّمُ النّاسَ فِی‌الْمَهْدِ وَ کَهْلاً وَ مِنَ الصّالِحِینَ» (سورهٔ آل‌عمران: ۴۶) را چنین تفسیر کرده و گفته‌اند: «فِی المَهْد»: یعنی فی دور التمهید للحیاة و هو دور الصبا.[۱۴] در واقع گفته‌اند: در دوران کودکی، استعداد و آمادگیِ سخن گفتن را یافته است، همان طوری که در زمانِ کهولت، اراده و قدرت او، سستی نیافته است.

شاید هم بتوان گفت معنای عبارت این است: «یُکلّم النّاسَ الصغیرَ مِنهم و الکبیر علامَةً عَلیٰ تواضِعه وَ مُباشرةِ دَعْوته بِنفسه.»؛ یعنی به سبب تواضع و فروتنی‌اش با خُرد و کلان، سخن می‌گفت و آنان را با دعوتِ خود آشنا می‌کرد؛ ولی اگر در آیه، دقّت شود و به لغت مراجعه گردد، درمی‌یابیم که:

مَهْد: چیزی است که برای طفل تهیّه می‌کنند و آن را گهواره گویند. «کَهْل» هم از مادّهٔ کهولت است و زمانی است که آدمی از جوانی گذشته باشد و هنوز به پیری نرسیده باشد.

مرحوم علاّمه طباطبایی، ذیل آیهٔ مزبور گفته است: ممکن است طفلی در سال دوم ولادت کم و بیش سخن بگوید، پس سخن گفتنِ طفل در گهواره فی حدِّ نفسه از خوارق عادات نیست لیکن ظاهر آیه می‌فهماند که عیسیٰ در گهواره مانند آدم عاقل و کامل، که سخنش مورد توجّه و اعتناء باشد و عقلا بدان توجه کنند، سخن می‌گفته و لذا خارق‌العاده، بوده است.

علاوه بر این، از آیات سورهٔ مریم چنین استنباط می‌شود که سخن گفتنِ عیسیٰ با مردم در همان ساعاتِ اوّلیهٔ ولادتِ او بوده، آن جا که مریم، طفل خود را در آغوش می‌گیرد و به میان قوم خود می‌آید و آنان از روی سرزنش و ملامت به او می‌گویند: «یا اُخْتَ هٰارُونَ مٰا کٰانَ اَبُوکِ امْرَءَ سَوْءٍ وَ مٰا کٰانَتْ اُمُّکِ بَغِیّاً. فَاَشٰارَتْ اِلَیْهِ قٰالُوا کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کٰانَ فِی‌الْمَهْدِ صَبیّاً. قالَ اِنّی عبدُاللهِ آتٰانِیَ الْکِتٰابَ وَ جَعَلَنی نبیّاً. وَ جَعَلَنی مُبارکاً اَیْنَمٰا کُنْتُ ...»* (سورهٔ مریم: ۲۸ـ۳۱).

اینگونه مفسّران در بابِ تفسیر آیهٔ «سُبْحانَ الَّذی اَسْریٰ بِعَبدِهِ لَیْلاً مِنَ‌الْمَسْجِدِالْحَرامِ اِلَی‌الْمَسْجِدِ الاَقْصَی الَّذي بٰارَکْنٰا حَوْلَه لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا ...» (سورهٔ اِسراء: ۱) که دربارهٔ مِعراج پیامبر اکرم (ص) است گفته‌اند[۱۵] که «اِسراء» در لُغَت به شب راه رفتن، در شب سیر کردن است و در این آیه در بابِ «هجرت» است همان طوری که در آیاتِ: «وَ لَقَدْ اَوْحَیْنٰا اِلیٰ موسیٰ اَنْ اَسْرِ بِعبادي فَاضْرِبْ لَهُم طَرِیقاً فِی‌الْبَحرِ ...» (سورهٔ طه: ۷۸) و «وَ اَوْحَیْنٰا اِلیٰ موسیٰ اَنْ اَسْرِ بِعِبٰادی اِنَّکُمْ مُتَّبَعُونَ» (سورهٔ شعراء: ۵۳)، «فَاَسْرِ بِعبٰادی لَیْلاً اِنَّکُمْ مُتَّبَعُونَ» (سورهٔ دخان: ۲۴) و «قٰالُوا یا لوطُ اِنّا رُسُلُ رَبِّکَ لَنْ یَصِلُوا اِلَیْکَ فَاَسْرِ بِاَهْلِکَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّیْلِ» (سورهٔ هود: ۸۲) نیز چنین است. که باید گفت: اینان متأسّفانه، قرائنِ موجود در آیهٔ یکم سورهٔ اِسراء را در نظر نگرفته و فقط با توجّه به اینکه در چند آیهٔ مذکور فعل امرِ کلمهٔ «اِسراء» آمده، استدلال کرده‌اند که منظور هجرتِ پیامبراکرم بوده است، در صورتی که جملهٔ «لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا» هدف از این سیر را بیان می‌سازد که مشاهدهٔ عظمت آیات الهی بوده تا روح پرعظمت پیامبر در پرتو مشاهدهٔ آن آیاتِ بیّنات، عظمتِ بیشتری یابد و برایِ

---

*. یعنی: آنان گفتند: ای خواهر هارون! تو نه پدرت ناصالح بود و نه مادرت بدکار. مریم، پاسخ ملامتگران را با اشاره، به طفل خود حواله کرد، آنان گفتند: چگونه با طفل گهواره سخن گوییم؟ آن طفل به امرِ خُدا به زبان آمد و گفت: همانا من بندهٔ خاصِّ خدایم که مراکتاب و شَرَف نبوّت عطا کرد و هرکجا باشم مرا با برکت و مبارک، قرار داده است.

هدایت انسانها آمادگی کامل پیدا کند.

جملهٔ «بارَکْنا حَوْلَهُ» نیز مؤیّد این مطلب است؛ زیرا «مسجدالاقصیٰ» علاوه بر قِداستِ اطراف آن، سرزمین مبارک و پر برکتی نیز هست.[۱۶]

و بنا به گفته مفسّر «المیزان» منظور از مسجدالاقصیٰ به قرینهٔ «اَلَّذی بارَکْنا حَوْلَهُ» بیت‌المقدس است و نه بنا به گفته «الهدایة و العرفان» منظور از کلمهٔ «اقصیٰ» معنای لغوی آن که «اَبعد» باشد و رویهم رفته، معنایِ «مسجدالاقصی»، «مسجدالاَبْعَد» مدینه باشد.

گروهی دیگر از مفسّران برآنند که باید در کلماتِ قرآنی و مَفاهیم آنها دقّت کرد و از قرآن، برای هدایت مردم و نجات و رهایی و رستگاری آنان در این جهان و آن جهان بهره برد و مشکلاتِ امتِ اسلامی را باید با توسّل به قرآن گشود. اینان می‌گویند قرآن، میزانی است که دیگر عقاید باید بدان سنجیده شود و عقاید دیگران باید از قرآن، تبعیّت کند و عقاید باید از قرآن استنباط گردد.*

یکی از بزرگترین رجال این مکتب که عقیده داشت باید مفسّر، در کلماتِ قرآنی، دقّت کند، شیخ محمد عبده ـ متوفّیٰ به سال ۱۳۲۰ هجری ـ است که پس از وی شاگرد برجسته‌اش سیدمحمد رشیدرضا که تقریراتِ اُستاد را یادداشت کرده بود، به نشرِ آن یادداشتها پرداخت و پس از نشر، که به نظر استاد رسانید، استاد نه‌تنها از آنچه شاگردش نوشته بود، راضی بود، بلکه این نوشته‌ها او را نیز شادمان نیز کرد.[۱۸]

شیخ محمد عَبْدُه، در تفسیرِ سورهٔ «الفیل» ذیل آیهٔ: «فَاَرْسَلَ عَلَیهِم طَیراً ابابیل» (سورهٔ الفیل: ۳) در باب تفسیر «ارسال طَیْر بر اَبْرهه و لشکرِ او» نوشته است:

این که برخی از مفسّران گفته‌اند: بیماری آبله و حَصْبه در میان لشکر شیوع یافت و آنان را از بین بُرد، درست نیست و نیز درست نیست که بگوییم: «حِجاره‌ای» که در این سوره آمده، همان میکرب است که طبِّ جدید آن را کشف کرده؛ زیرا در وقت نزول قرآن، عرب از میکرب آگاهی نداشته و عرب بیابانی، وقتی که لفظِ «حِجاره» بشنود، ذهن او به میکرب منتقل نمی‌شود و ما می‌دانیم که قرآن به لغت عرب نازل شده و آنان را

*. اُرید اَن یکون القرآن اصلاً تحمل علیه المذاهب و الآراء فی الدین. لا اَنْ یکونَ المذاهبُ اصلاً و القرآن هو الّذی یُحْمَلُ علیها.[۱۷]

مُخاطب ساخته و با کلماتِ مأنوس و مألوفِ نزد آنان، سخن گفته است نه آنکه «حجاره» بگوید و میکرب مورد نظرش باشد.

شیخ محمد عبده، در بحث از آیهٔ «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ اَوْ اَشَدُّ قَسْوَةً ...» (سورهٔ بقره: ۷۴) که از سنگدلیِ بنی‌اسراییل، سخن گفته شده است، توصیفِ قلوب به «قَسْوَة» که به معنایِ صلابت است، از بابِ مَجاز است و قرآن می‌خواهد بگوید، پس از آن همه آیات و معجزات و نعمتها، قلبها و دلهای شما، همانند سنگ گردیده بل از سنگ هم سخت‌تر و غیرقابل نفوذتر و این خود یک مبالغه است.

در واقع قلوب در قساوت به حِجارة همانند شده، با توجّه به اینکه قساوت قلوب* بیشتر است؛ زیرا پاره‌ای از سنگها مرکز جریان چشمه‌هاست و قطراتِ آب از پاره‌ای از آنها تراوش می‌کند، لیکن قلوب آنان «اَشَدُّ قسوةً» هست. «وَلاٰتَتَاَثَّرُ بِالْحِكَمِ وَ الْمَوَاعِظِ الَّتى مِنْ شأنها التأثيرُ فِى الوجدان»[۱۹].

این گروه از مفسّران ـ که به نقشِ کلمات توجّه دارند ـ می‌گویند: از آیهٔ «جَعَلَ اللهُ الكعبةَ البيتَ الحرام قياماً للناسِ ...» (سورهٔ مائده: ۹۸) چنین استنباط می‌شود که خدای بزرگ، بیت‌الله را برای همهٔ مردم (ناس) محلِّ عبادت قرار داده که در آن جا به خدا رو آورند و بتدریج از خودپرستی و سودجویی به در آیند و با اندیشه‌های بلندِ ابراهیم آشنا شوند. بنابراین کعبه به شخصِ خاصّی و خاندانِ ویژه‌ای تعلّق ندارد و از آنِ دولتِ مخصوصی نیست، کسی جز خدا مالکِ آن نمی‌باشد، متعلّق به همهٔ مردم است.

«... جَعَلْناهُ لِلنّاسِ سَواءً العاكفُ فيه وَ البادِ ...» (سورهٔ حج: ۲۵). همهٔ مردم در آن، حقّ دارند، هیچ کس نمی‌تواند دیگران را مانع شود؛ زیرا این خانه «... مَثابَةً للنّاسِ ...» (سورهٔ بقره: ۱۲۵) می‌باشد و مرکز اَمن و مَرجَع امر دین برای همهٔ مردم است؛ زیرا کلمهٔ «الناس» یعنی همهٔ مردم و نه فقط عربها. این خانه «مَثابَة للناسِ» است یعنی محلّ رجوع همهٔ مردم است، مرجع همهٔ انسانهاست، یک مجمع دینی است برای ایجاد وحدت.

در این مرکزِ دینی باید اختلافات، حَلّ شود، این مرکز باید مَرْجعِ رفعِ اختلافِ همه باشد، این مجمع دینی باید برای ایجاد روابط دوستی و برادری باشد، اَهدافِ مشترک توجیه شود.

---

*. منظور از قلوب، وجدان و عقل است.

آنان که به نام وارثان ابراهیم، روی این خانه دست گذاشته‌اند، باید بدانند که این خانه، نمازگاه و پناهگاه همهٔ مردم است، ویژهٔ گروهِ خاصّی نیست، وارثان حقّ ندارند که دیگران را از ورودِ بدان خانه باز دارند؛ زیرا این خانه «بیتُ‌الله» است و نه «بَیْت اَحَدٍ من الناس»[۲۰].

این گروه از مفسّران می‌گویند مثلاً در آیهٔ «وَ اَتِمُّوا الحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ...» (سورهٔ بقره: ۱۹۶) کلمهٔ «لِلّٰهِ» در این آیه، حائز اهمیّت است. یعنی انجام حجّ و عمره باید برای خدا باشد، خالصاً مخلصاً لِوَجْه الله باشد؛ یعنی در انجام حجّ و عمره و به جا آوردنِ اَعمال و مراسمِ حجّ جز تقرّبِ به خدا نباید انگیزهٔ دیگری در کار باشد و تمامِ اعمال باید به خاطر خدا انجام گیرد و نه برای تظاهر و ریا.

رشیدالدّین ابوالفضل میبدی که از خاندانِ اهل علم میبد، بوده و در اواخر قرن پنجم هجری به دنیا آمده است و مقدّماتِ علم را در یزد خوانده و سپس به هرات رفته و شاید محضر درس و فیضِ خواجه عبدالله انصاری را درک کرده باشد، بر آن شده که تفسیر پیر هرات را ـ که مختصر بوده ـ شرح و بسط دهد. در سال ۵۲۰ هجری به این کار دست یازیده و چند سال بر این کار، عمر گذاشته است.

میبدی، نخست آیات را ترجمهٔ تحت‌اللّفظی کرده، بار دیگر آیات را به شیوهٔ مفسّران، تفسیر کرده و سرانجام آیات را بر مَذاقِ اهل عرفان تفسیر و تعبیر کرده است.

مؤلّف خود، در مقدمه گوید: «و شرط ما، در این کتاب آن است که مجلسها سازیم و بر وِلا و در سه نوبت سخن گوییم: نوبتِ اوّل تفسیرِ ظاهری بر وجهی که هم اشاره بر معنا دارد و هم در عبارت، غایت ایجاز بود.

و دیگر نوبت تفسیر گوییم الفاظ و معانی و قرائاتِ مشهور و سبب نزول و بیان احکام و ذکرِ اخبار و امثال و نوادر که تعلّق به آیت دارد و وجوه و نظائر و مایجری مَجراه.

سه دیگر نوبتِ رُموزِ عارفان و اشارهٔ صوفیان و لطایف و حقایق است به توفیقِ الهی و یتسیر ربّانی در آن، خوض کنیم.»

بخش نخست که ترجمهٔ تحت‌اللفظِ آیات است به قول خود میبدی با عنوانِ «النوبة الاوُلیٰ» می‌آید، از جهتِ واژگان فارسی بسیار با ارزش است و بسا که در برابر هر کلمهٔ عربی، یک کلمه فارسی، گذاشته شده، آنگونه که هم جانب امانت رعایت شده و هم جنبهٔ مهارتِ مؤلّف.

بخش دوم هم بسیار ارزنده است و خود تفسیر جامعی است و تقریباً تمام جهاتِ آیات از صرف و نحو و اشتقاقِ کلمات و شأنِ نزولِ آیات، و وقایع تاریخی، همه را دربر دارد و به مسائل فقهی هم پرداخته و این بخش خود تفسیر عظیمی است.

امّا بخش سوم «النوبة الثالثة» به قول خود مؤلّف «تعبیری است بر لسان اهل اشارت و بر ذوقِ جوانمردانِ طریقت.»

این قسمت، گُل‌گشتی است جانفزا از ذوق و کلام و حال و احوالِ عارفان و مَشایخ. البته در بسیاری از کتب عرفانی اعمّ از نظم و نثر، می‌توان نمونه‌هایی از تأویلهای عرفانیِ قرآن را دید ولی توجیهاتِ عرفانی، در تفسیر کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار میبدی که در اوایل سال ۵۲۰ هجری، به نوشتن آغاز کرده، فراوان دیده می‌شود.

جنبه‌های عرفانیِ تفسیر در «النوبةالثالثة» است. این بخش، نمونهٔ کاملی است از مطالبِ ذوق‌پسند و مزیّن است به اشعاری از شعرای عارف بویژه سنایی، و سخنانی از صوفیان به خصوص، از خواجه عبدالله انصاری که در آن بخش دیده می‌شود.

از تفسیرِ «کشف‌الاسرار» برمی‌آید که رشیدالدّین میبدی، از نظر اعتقادی، صوفیِ مُتشرّعی است که شریعت و حقیقت را به هم پیوسته می‌داند و هر یک از آن دو را بی‌دیگری، ناقص، می‌شُمَرد.

پی‌نوشتها:

۱. محمدجواد بلاغی، **آلاء الرحمٰن فی تفسیر القرآن**، الطبعة الثانیة، چاپ قم، ۲ جزء در یک مجلّد، ج ۱، ص ۱۳.
۲. همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۸۵.
۳. همان مأخذ، ج ۱، ص ۸۷.
۴. همان مأخذ، ج ۱، ص ۱۳.
۵. ابوالسعود محمدبن العمادی، **تفسیر ابی‌السعود المُسمّیٰ ارشاد العقل السلیم الیٰ مزایا القرآن الکریم**، ۹ جلد در ۵ مجلّد، قاهره، افست بیروت، ج ۵، ص ۱۳۶.
۶. شیخ طنطاوی، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، ۱۳ جلد، مصر، دارالفکر، ص ۳ مقدّمه.
۷. دکتر محمدحسین ذهبی، **التفسیر و المفسّرون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ص ۵۰۸.
۸. شیخ طنطاوی، **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**، پیشین، ج ۱، ص ۷۹.
۹. محمدحسین ذهبی، **التفسیر و المفسّرون**، پیشین، ج ۲، ص ۵۱۷.
۱۰. محمدجواد بلاغی، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۱.
۱۱. محمدحسین ذهبی، **التفسیر و المفسّرون**، پیشین، ج ۲، ص ۵۳.
۱۲. **الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن**، به نقل از: **التفسیر و المفسّرون**، ج ۲، ص ۵۳۵.

۱۳. السیدمحمدحسین الطباطبائی، **المیزان فی تفسیر القرآن**، طهران، دارالکتب اسلامیة، ۱۳۹۲ ه.ق، الجزء الثالث، ص ۱۹۹ و **ترجمهٔ تفسیر المیزان**، ج ۶، ص ۲۱.
۱۴. **الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، به نقل از: **التفسیر و المفسّرون**، ج ۲، ص ۵۳۶.
۱۵. همان، ج ۲، ص ۵۴۰.
۱۶. **تفسیر نمونه**، به قلم جمعی از نویسندگان، زیر نظر دانشمند محترم ناصر مکارم شیرازی، ج ۱۲، ص ۹ و ۱۰.
۱۷. شیخ محمد عبده، **تفسیر سورة الفاتحه**، ص ۵۴ به نقل از **التفسیر و المفسّرون**، ج ۲، ص ۵۵۶.
۱۸. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: شیخ محمد عبده، **تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار**، تألیفِ السید محمد رشیدرضا، المطبعة الثانیة، بیروت، ج ۱، ص ۱۵.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۳۵۲.
۲۰. سید قطب، **فی ظلال القرآن**، الطبعة الخامسة، ۸ جلد، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۶ ه. / ۱۹۶۷ م، صص ۱۵۴ و ۱۵۵.

دیدگاه ابوالفضل رشیدالدّین میبدی دربارهٔ «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم»

محمدفاکر میبدی
حوزهٔ علمیه قم

مقدمه

یکی از ویژگیهای تفسیر کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار تألیف ابوالفضل رشیدالدّین میبدی بر دیگر تفسیرهای نگاشته شده بر قرآن کریم، توجه و عنایت خاصی است که به «بسمله»[1] های قرآن شده که در کمتر تفسیری می‌توان یافت.

آنچه در این تفسیر دربارهٔ این بخش از کلام الهی آمده می‌تواند مجموعهٔ باارزشی برای جویندگان علوم و معارف قرآنی بویژه کسانی که ذوق عرفانی دارند باشد. مخصوصاً اینکه بسیاری از مطالب آن الهام گرفته از سخنان ائمهٔ معصومین، علیهم‌السّلام، می‌باشد چه اینکه مؤلف با آنکه خود از اهل سنت و پیرو مذهب شافعی است؛ اما در تفسیر خود از احادیث امامان شیعه نیز بهره گرفته است.

---

۱. بسمله مخفف «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» است که گاهی به «تسمیه» نیز تعبیر می‌شود چنانکه حوقله مخفف «لاحول ولا قوة الا بالله» می‌باشد.

در این نوشتار دیدگاههای ابوالفضل رشیدالدّین میبدی دربارهٔ «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» در چهار بخش زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱ـ بسمله جزئی از قرآن است یا خیر؛

۲ـ ترجمه بسمله در تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار؛

۳ـ تفسیر بسمله در این تفسیر؛

۴ـ تأویل و معانی مختلف بسمله در برخی از سوره‌ها.

آیا «بسم‌الله الرحمن الرحیم» جزئی از قرآن است یا خیر؟

وقتی قرآن این کتاب آسمانی را می‌گشاییم می‌بینیم که آغازگر آیات تشریع الهی جمله‌ای است مرکب از نوزده حرف، در چهار کلمه، دربردارندهٔ نام الله با دو صفت که در شکل و هیئت «بسم‌الله الرحمن الرحیم» خودنمایی می‌کند، قرآن را ورق می‌زنیم، خواهیم دید این جملهٔ شریفه نه‌تنها در اول قرآن بلکه در اول تمام سوره‌های قرآن به استثنای یکی از آنها وجود دارد.

بی‌تردید وقتی گفته شود در قرآن کریم یکصدوچهارده بسمله وجود دارد به معنای این است که تمام آنها کلام الهی و جزئی از قرآن است و این فکر که ممکن است این بخش از کلام خدا جزئی از قرآن نباشد به ذهن کسی خطور نمی‌کند؛ اما با مرور در آثار به جای مانده از دانشمندان فقه و تفسیر و علوم قرآن بخوبی روشن می‌شود که ارباب فن در این زمینه اتفاق‌نظر ندارند بلکه آراء و نظرات مختلفی از سوی آنها ارائه شده است که عبارت است از:

۱ـ هیچ بسمله‌ای (بجز بسمله دوم سورهٔ نمل) جزء قرآن نیست و فلسفه وجودی آنها صرفاً تبرک جستن به آنها و علامت آغاز و انجام سوره‌هاست.

این نظر ابوحنیفه پیشوای مذهب حنفی، و مالک‌بن‌انس پیشوای مذهب مالکی و نیز قاریان و فقیهان مدینه، بصره و شام می‌باشد.[۱]

۲ـ بسمله تنها، آیه‌ای است از سورهٔ حمد و جزء سایر سوره‌های قرآن نمی‌باشد. این عقیدهٔ احمد حنبل پیشوای مذهب حنبلی است.[۲]

---

۱. تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۱.

۲. اعراب القرآن الحکیم و بیانه، ج ۱، ص ۱۰.

۳ـ تمام بسمله‌های موجود در قرآن جزیی از آن و آیه‌ای هستند از سوره‌هایی که دارای بسمله است. طرفداران این نظریه عبارتند از:

الف) مفسران و فقیهان شیعه.[۱]

ب) قاریان و فقیهان مکه و کوفه، که در میان آنها عاصم، قاری معروف که راوی قرائت قرآن موجود است، وجود دارد.[۲]

ج) محمدبن ادریس شافعی پیشوای شافعیه.[۳]

میبدی که خود از اهل سنت و شافعی است در تفسیر خود می‌گوید:

«مذهب شافعی و اصحاب حدیث آن است که بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم در هر سورتی آیتی است از آن سوره.»[۴] و در جای دیگر می‌نویسد:

«این آیت به خلاف دیگر آیات است از آنکه قرآن هر آیتی یکبار وحی آمده و این آیت یکصدوچهارده بار وحی آمده.»[۵]

و در خصوص بسملهٔ سورهٔ حمد می‌نویسد:

«این سوره [حمد] هفت آیت، از آن هفت آیت یکی آیت تسمیت [تسمیه] است چنانکه مذهب شافعی است.»[۶]

وی سپس به روایتی از رسول خدا (ص) استدلال می‌کند که فرمود: «الحمدلله رب العالمین سبع آیات احدیهن بسم‌الله الرحمن الرحیم ...» یعنی سورهٔ حمد هفت آیه دارد که یکی از آنها بسم‌الله ... است، بعد اضافه می‌کند که این خبر دلیل است که بسم‌الله ... از سورهٔ فاتحه آیتی است و عین قرآن است، خواندن آن در نماز واجب و جهر آن در نماز جهری، سنت.[۷]

ترجمهٔ بسم‌الله الرحمن الرحیم

ترجمه‌ای که میبدی در تفسیرش برای بیشتر بسمله‌ها انتخاب می‌کند عبارت است از:

---

۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۸.
۲. تفسر المنار، ج ۱، ص ۳۹.
۳. تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۱؛ اعراب‌القرآن، ج ۱، ص ۱۰؛ المنار، ج ۱، ص ۳۹.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۵.
۵. همان مأخذ، ج ۷، ص ۲۱۷.
۶. همان مأخذ، ج ۱، ص ۳.
۷. منظور از نماز جهری نمازهای صبح و مغرب و عشاء است که حمد و سوره آن بلند خوانده می‌شود.

«به نام خداوند فراخ بخشایش مهربان»، اما دو ترجمهٔ دیگر نیز در تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار وجود دارد:

۱ـ بسملهٔ سورهٔ آل‌عمران را ترجمه می‌کند «به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان.»

۲ـ بسملهٔ سوره‌های حمد، قلم، حاقه، معارج و نوح را چنین ترجمه می‌کند «به نام خداوند جهاندار دشمن‌پرور به بخشایندگی، دوست‌پرور به مهربانی.»

بررسی:

با توجه به آنچه در فرهنگ عصر تدوین کشف‌الاسرار و عدةالابرار آمده[1] ترجمهٔ بسمله سورهٔ آل‌عمران صحیحتر از دیگر ترجمه‌ها به نظر می‌رسد چه اینکه در آن زمان رحمان را به بخشاینده و رحیم را به مهربان ترجمه می‌کردند، از این رو ترجمهٔ رحمان به جهاندار دشمن‌پرور به بخشایندگی و یا فراخ بخشایش که معمولاً در عفو و گذشت از جرم و گناه به کار می‌رود با مفاد رحمان چندان هماهنگی ندارد؛ زیرا همانگونه که خود میبدی می‌نویسد: رحمان عبارت است از رحمت عام بر همه خلق مؤمن و کافر؛ از روی آفریدن و روزی دادن.[2]

نظر به آنچه گفته شد بهتر آن بود که مؤلّف، رحمان را به فراخ بخشش و یا بسیار بخشاینده ترجمه می‌کرد.

تفسیر بسم‌الله الرحمن الرحیم

در این بخش «بسمله» از چند جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

ریشه‌یابی واژه‌ها

واژهٔ اسم

بسیاری از ادیبان و مفسران معتقدند که ریشهٔ اصلی اسم «سُمو» به معنای بلندی و ارتفاع است چرا که اسم مسمای (نامیده شده) خود را بعد از نامگذاری از مرحلهٔ خفاء و

---

۱. مثل کتاب مهذب‌الاسماء فی مرتب الحروف و الاشیاء، تألیف محمودبن عمر الزنجی السجزی.

۲. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۷.

پنهانی به مرحلهٔ بروز و ارتفاع می‌رساند.[۱]

برخی دیگر ریشهٔ اسم را «سمه» از اصل «وسم» و به معنای علامتگذاری دانسته‌اند زیرا که اسم در حقیقت نشانه و علامت معنی و موسوم خود است.[۲]

معیار و ملاکهای ادبی مؤید نظر اول است زیرا برای تشخیص ریشه هر واژه‌ای به لفظ جمع و مصغّر آن رجوع می‌شود و روشن است که جمع اسم، «اسامی و اسماء» و مصغّر آن «سُمَّی» ثبت کرده‌اند.

میبدی در این باره می‌نویسد: «اصل اسم «سمو» بوده، این واو از آخر وی طرح کردند [انداختند] و الف را در اول افزودند تمامی کلمه را تا به وی ابتدا کنند.»[۳]

با توجه به معنایی که وی برای اسم بیان می‌کند روشن می‌شود که او در این زمینه مبنایی ندارد زیرا گاهی اسم را به علو و ارتفاع معنی می‌کند و گاهی به داغ کردن و علامتگذاری، که بعداً در معنای اسم بدان اشاره خواهیم کرد.

واژهٔ الله

از سخنان مؤلّف کشف‌الاسرار چنین برمی‌آید که وی معتقد است نباید در این زمینه بحث کرد چه از نظر لغت و چه از نظر معنی، وی می‌نویسد: «در اشتقاق نام الله، علماء مختلفند و سخن در آن مشتبه است و خلقی از مهتران علما و بزرگان دین از آن پرهیزیده‌اند و آن را کارهند.»[۴]

ولی بر اساس مبانی دیگران می‌نویسد:

«قومی اصل آن را «الاه» نهادند (کالمکتوب یسمی کتاباً و المحسوب یسمی حساباً» مثل کلمهٔ مکتوب که کتاب نامیدند و یا محسوب که حساب نامیده‌اند. سپس الف و لام تفخیم و تعظیم را درافزودند. پس حذف همزه استثقال [سنگینی] را پسندیدند و کسره آن به لام تعظیم نقل کردند، آنگه دو لام متحرک یکی مدغم کردند و گفتند: «الله».»[۵]

---

۱. زمخشری، کشاف، ج ۱، ص ۵. بیضاوی، انوار التنزیل ج ۱، ص ۱۳. طبرسی، مجمع‌البیان ج ۱، ص ۱۸.
۲. به نقل از اعراب القرآن و بیانه، ج ۱، ص ۱۰.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۳.
۴. همان مأخذ، ج ۱، ص ۵.
۵. همان مأخذ، ص ۶.

«نظر دوم اینکه اصل الله «لاه» بوده که با الحاق الف و لام به لفظ الله مبدل شده است»[۱] و از اینکه میبدی نظر دوم را نقل نکرده می‌توان احتمال داد که وی متمایل به نظر اول بوده است.

واژه‌های رحمان و رحیم

برخی معتقدند که واژه رحمان اصلاً عربی نیست و عبرانی است به دلیل اینکه عربها با این نام آشنا نبودند و آن را نمی‌شناختند و می‌گفتند «ما الرحمن ـ رحمن چیست؟» چنانکه سیوطی در اتقان این عقیده را به مبرد و ثعلب نسبت می‌دهد.[۲]

میبدی در این زمینه می‌نویسد: قول درست آن است که رحمان لفظ عربی است و مشتق از رحمت، اما در تورات و در میان اهل کتاب معروفتر بوده است.

سپس با نقل روایتی از عبدالله بن سلام بر این مطلب گواه می‌آورد که وی به پیامبر گفت: ما در تورات رحمان می‌خواندیم[۳] و یا اینکه وی به پیامبر (ص) گفت: «من آن اسمی که در تورات می‌خواندم در قرآن نمی‌بینم. پیامبر فرمود آن کدام اسم است؟ گفت: رحمان.»[۴]

بعد از اثبات عربی بودن لفظ رحمان، در سورهٔ مریم می‌نویسد:

«رحمان و رحیم هر دو مشتقند از رحمت، اشتقاق رحمت از رَحِمْ است؛ یعنی کما ان الرحم تشتمل علی الجنین بالوقایه و الحمایة فکذلک الرحمة تشتمل العبد بالرعایة و الکافیة: همانگونه که رحم دربردارندهٔ جنین است و آن را حفظ و حمایت می‌کند همچنین رحمت، بنده را دربر گرفته و او را رعایت و کفایت می‌کند.»[۵]

معنی و مفهوم *بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم*

معنای اسم

پرواضح است که معنای اسم مبتنی است بر اصل و ریشهٔ لغوی آن. بدین معنی که اگر پذیرفتیم اسم از «سمو» است معنای علو و ظهور و ارتفاع خواهد داد و اگر آن را از ریشه «وسم» دانستیم به معنای علامتگذاری خواهد بود.

میبدی در این زمینه به اختلاف سخن می‌گوید و مبنای خاصی را انتخاب نمی‌کند.

---

۱. به نقل از مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۹.
۲. اتقان، مترجم، ج ۱، ص ۴۲.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۷.
۴. همان مأخذ، ص ۲۹.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۴.

گاهی بر مبنای اصلِ «سمو» می‌نویسد: «اسم از سمّو و معنای سمّو ارتفاع است یعنی که نام سماء [بلند و بالا] نامور است و نشان ارتفاع او.»[۱]

و نیز اشاره می‌کند که: «بسم‌الله اسم ـ یشیر الی سموه فی ازله، اسم یدل علی علوه فی ابده، سمّوه فی ازله نفی البدایة و علوّه فی ابده نفی النهایه»؛ یعنی بسم‌الله اسمی است که اشاره به بلندی در ازلیتش دارد، اسمی است که دلالت بر رفعتش در ابدیت او می‌کند، بلندی در ازلیت یعنی نفی ابتدا و آغاز، و رفعت در ابدیت یعنی نفی پایان و انتهاء.[۲]

و گاهی بر مبنای «سِمَه» می‌نویسد:

«علی بن موسی‌الرضا [امام هشتم (ع)] گفت: اذ قال العبد بسم‌الله فمعناه وَسَمْتُ نفسی بسمة ربی.»[۳]؛ یعنی وقتی عبد می‌گوید بسم‌الله؛ معنایش این است که خود را به نشانهٔ رب علامتگذاری کردم. و نیز می‌نویسد:

«جعفربن‌محمّد [امام ششم (ع)] را پرسیدند از معنی «بسم» گفت: "اسم از سِمَه است و سِمَت داغ بود چون بنده گوید بسم‌الله معنی آن است که داغ بندگی حق را بر خود می‌کشتم تا از کسان او باشم" سپس اضافه می‌کند که:

«هر سلطانی که بود مرکب خاص خویش، به سمت خویش دارد، آن را داغی مشهور بر نهد تا طمع دیگران از وی بریده گردد و هر کسی که داغ سلطان دارد از دست نشست دیگران آسوده بود. عزیز و مصون و مکرم و محترم بود، باز هر مرکبی که داغ سلطان ندارد پیوسته ذلول و ذلیل بود. در آسیب کوفت و کوب دیگران بود. مثال بندگان خداوند، جل جلاله، همین است: داغ الهی بر خواص اهل اخلاص گفتار بسم‌الله است هر که این داغ دارد در حمایت جلال است و در رعایت جمال و در خلعت قبول و اقبال و هر کسی این داغ ندارد اسیر کسی راست و رنجور و مهجور، ظاهر او سخرهٔ دست سلاطین و باطن او پای سپرده مَردَه [جمع مرید] شیاطین.»[۴]

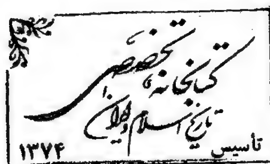
او در تفسیر بسملهٔ سورهٔ مریم کلامی دارد که می‌تواند نشانگر انتخاب مبنای او بر

۱. همان مأخذ، ج ۲، ص ۹.

۲. همان مأخذ، ج ۳، ص ۵۵۴.

۳. همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۸؛ و در جوامع روائی شیعه نیز در بحار، ج ۹۲، ص ۲۳۰ با تعبیرِ: اَسِمُ نفسی بسمة من سمات‌الله.

۴. کشف‌الاسرار: ج ۹، ص ۲۵۲.



اساس اصل «سِمَه» باشد. وی می‌نویسد: «اشتقاق آن از سِمَت، و سِمَت نشان است یعنی که اسم نشانی بوِد مسمی را و گفته‌اند اسم از "سمو" است و هوالارتفاع و العلو یعنی ان الاسم یعلو المسمی.»[۱]

ملاحظه می‌شود که در بیان اشتقاق اسم از سمو تعبیر «گفته‌اند» به کار برده که معمولاً در نظریه‌های غیرمقبول به کار می‌رود.

متعلق بسم‌الله

مؤلف کشف‌الاسرار می‌نویسد: «این باء بسم‌الله حرف الصاق است و الصاق را ملصق به در باید تا سخن تمام شود و محکم گردد، نبینی که اگر گوید «بالقلم» سخن ناقص است، اما اگر گوید کتبت بالقلم [با قلم نوشتم] سخن تمام شود، و ملصق به اینجا ضمیر [یعنی در تقدیر] است، چنانکه ابن‌عباس گفت: معناه ابدأ بسم‌الله، می‌گوید به نام خدا آغاز می‌کنم در همه کار[۲]، و به وی تبرک گیرم به همه حال، آن فراخ بخشایش به روزی دادن، بر همه جانوران در این جهان، مهربان بر مؤمنان در آن جهان.»[۳]

در اینکه بسم‌الله نیازمند به متعلق است تا معنای آن را تمام و کامل نماید سخنی نیست اما اینکه آن متعلق چیست؟ برخی فعل ابدأ و برخی دیگر فعل استعین و غیره در تقدیر گرفته‌اند؛ ولی باید توجه داشت که اگر اسم را از «وسم و سمه» و به معنای علامت دانستیم لازم است فعلی چون اَتوسّم و اَتّسم در تقدیر گرفت بدین معنی که اگر سخن گفتن را با «تسمیه» شروع نماید این سخن علامت خدایی دارد و اگر کاری با تسمیه آغاز شود آن کار نیز علامت خدایی دارد.

معنای الله

چنانکه در مبدأ اشتقاق لغوی این واژه گفته شد مؤلف کشف‌الاسرار معتقد است که نباید در این وادی گام برداشت چنانکه مهتران علما و بزرگان دین چنین کرده‌اند. اما این باعث نشده که میبدی آراء دیگران را نیز نقل نکند و لذا می‌نویسد:

---

۱. همان مأخذ: ج ۶، ص ۳.
۲. در روایتی از علی (ع) و امام عسکری (ع) استعین در تقدیر گرفته است (بحار، ج ۹۲، ص ۲۳۲).
۳. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۳.

"«بعضی گفته‌اند: اشتقاق آن از «اِلَهَ» است (یقال الهت الیه ای سکنت الیه فکان‌الخلق یسکنون عند ذکره و یطمئنّون الیه و به قال عزّوجلّ "اَلاٰ بِذِکرِاللهِ تَطْمَئِنُّ القُلوب." [یعنی وقتی گفته شود الهت ... یعنی آرامش یافتم در پناه او، بدین معنی که گویا مخلوقات وقتی به یاد خدا می‌افتند آرامش می‌یابند چنانکه خود فرمود: با یاد خدا دلها آرامش می‌یابد].

«الله اوست که آرام خلق به ذکر اوست، سکون دل دوستان به نام اوست، شادی جان مؤمنان به یاد اوست.»[1]

«[برخی] گفته‌اند: اشتقاق آن از اَلهتُ فِی الشّیء یعنی تَحَیَّرْتُ فیهِ فکأنَّ العقولَ تتحیرُ فی کنه صفته و عظمته و الاحاطة بکیفیته، [وقتی گفته می‌شود الهت یعنی حیران شدم] می‌گوید الله اوست که عقلهای زیرکان و فهمهای دانایان در مبادی اشراق و جلال وی حیران است و از دریافت چگونگی صفات و افعال وی نومید.»[2]

و در جای دیگر می‌نویسد:

اشتقاق نام الله بر قول بیشترین مفسران از («اله الاهة» ای عبد عبادة). [یعنی عبادت کرد]. و یقال: تألّه الرجل اذا تنسّک و المعنی هو المستحق للعبادة و ذوالعبادة الذی الیه توجّه العباد و بها یقصد [و بر این اساس الله کسی است که مستحق و شایسته عبادت و بندگی باشد] در همین رابطه از ابوالهیثم رازی نقل می‌کند که می‌گوید: لایکون الهاً حتی یکون لعباده خالقاً و رازقاً و مدبراً و علیه مقتدراً فمن لم یکن کذلک فلیس بآله و ان عبد ظلماً بل هو مخلوق و متعبد. [الله نخواهد بود مگر اینکه برای بندگانش خالق و رازق و مدبّر باشد و بر آن قدرت داشته باشد پس کسی که چنین نباشد الله نیست گرچه به ناحق مورد پرستش قرار گیرد].

و سرانجام می‌نویسد: «یقال اصل اله ـ ولاه ـ فقلبت الواو الهمزه» [اله در اصل ولاه بوده که واو آن به همزه مبدل شده] و معنی الولاه ان الخلق یولهون الیه بحوایجهم و یتضرعون الیه فی ما ینوبهم و یفزعون الیه فی کل ما یصیبهم کما یوله کل طفل الی امه. [معنای ولاه این است که مخلوقات در نیازهایشان به او پناه می‌برند و در گرفتاریشان به درگاه او تضرّع می‌کنند و در حوادث و مصیبتها از او کمک می‌خواهند آنگونه که طفل به مادرش پناه می‌برد.].»[3]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۵.
۲. همان مأخذ، ص ۶.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۴.

این معنای اخیر را در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) می‌خوانیم که فرمود: الله هو الّذی یتاله الیه عند الحوائج و الشداید کل مخلوق عند انقطاع الرجاء من جمیع من دونه و تقطع الاسباب من کل من سواء، یعنی خدا همان کسی است که مخلوق، در مشکلات و نیازها وقتی که از همه جا قطع امید کرده و همه درها به روی او بسته شده است به او پناه می‌برد.[1]

نکاتی چند دربارهٔ بسم‌الله

۱ـ جایگاه نام الله

میبدی می‌نویسد: «الله بنای همهٔ نامهای خداوند است و نام حقیقی مَهین است با آنکه همهٔ نامهای وی مهند و حقیقی و پاک و ازلی و نیکو و بزرگ، چنانکه می‌گویند (الله هو الاسم الکبر)[2] اما هر نامی از صفتی شکافته. چون علیم از علم، قدیر از قدرت، رحیم از رحمت، و یا برکَرْدی [فعلی از افعال] نهاده چون صانع از صنع و خالق از خلق و قابض از قبض و باسط از بسط.

مگر این نام حقیقی که نه برکرد نهاده و نه از صفت شکافته و بنای همهٔ نامهاست نبینی؟ که هر جایی گویی الله غفور است و رحیم، الله سمیع است و بصیر، الله لطیف است و خبیر، الله بنا نهد و دیگر نامها بر آن اوصاف ببندد.»[3]

این سخن اشاره به این دارد که نام مقدس الله جامع تمام صفات کمالیه، جلالیه و جمالیه است و لذا می‌تواند موصوف بقیه اسماء و صفات قرار گیرد.

۲ـ اسم خدا یا ذات خدا؟

میبدی می‌نویسد: «اسم در اینجا به معنای ذات است چنانکه جای دیگر گفت: (سَبِّحْ اِسْمَ رَبِّکَ) یعنی می‌گوید: «به پاکی بستای نام خداوند خویش را» نام زیادت است و معنی آن است که به پاکی بستای خداوند خویش را، جای دیگر گفت (تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ) با برکت و با بزرگواری و برتری است نام خداوند تو، نام زیادت است و معنی آن است که

۱. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۳۲.

۲. در روایتی از امام صادق (ع) نیز چنین مضمونی نقل شده است (نورالثقلین، ج ۱، ص ۸).

۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۵.

با برکت و با بزرگواری و برتری است خداوند.

سپس برای این مدعای خود استشهاد می‌کند به ادب و عرفان و می‌گوید: این در علم توحید و در لغت روان است و روا. در لغت عرب آن است که لبید گفت: ... ثم اسم السلام علیکما ـ [که اسم قبل از سلام آورده و زاید است زیرا مقصود اسم سلام نیست بلکه خود سلام است.] و در علم توحید آنکه نزدیک اهل حق اسم و مسمی یکی است، نام و نامور.»[1]

بررسی

حقیقت این است که خدای سبحان در قرآن کریم هم امر به ذکر و تسبیح ذات کرده و فرموده: وَ اذْكُرُوا اللّهَ (سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۵)، سَبَّحَ لِلّهِ ما فِی السَّمٰوٰاتِ (سورهٔ حدید، آیهٔ ۱) و هم امر به ذکر و تسبیح اسم کرده و فرموده: وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّهِ عَلَيهِ (سورهٔ مائده، آیهٔ ۴) و سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ (سورهٔ اعلیٰ، آیهٔ ۱).

برخی از مفسران با مشاهده این آیات اسم را زاید دانسته و برخی دیگر اسم را عین مسمی دانسته‌اند و میبدی در مقالهٔ خود با استشهاد به ادبیات اسم را زائد و با تکیه بر علم توحید اسم را عین مسمی می‌داند.

در حالی که باید گفت: ذکر و تسبیح ذات مربوط به قلب انسان است و ذکر و تسبیح اسم مربوط به زبان او. و هر دو در جای خود لازم است. چنانکه در ذبح و قربانی، یاد خدا کفایت نمی‌کند و نام خدا لازم است.

از سوی دیگر با آنکه نام را زاید می‌داند در ترجمهٔ بسمله‌ها اسم را مد نظر داشته و آن را ترجمه نموده است.

اشکال دوم اینکه: میبدی بسم‌الله را نیازمند «ملصق به» دانسته و متعلق آن را ابدأ می‌داند و این با زاید بودن اسم در بسمله سازگاری ندارد چه اینکه آغاز کردن به نام خدا، و آغاز کردن به خدا معنای یکسان ندارد و بلکه عبارت دوم اصلاً صحیح نیست.

اشکال سوم: یگانگی اسم و مسمی ارتباطی به این معنی ندارد تا موجب شود اسم را در بسمله زاید بدانیم بلکه مقصود اتحاد نام «الله» و امثال آن با مسمای آن یعنی ذات اقدس اله می‌باشد. نه اتحاد کلمه اسم با مصادیق خودش و یا با مسمای مصادیقش.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶.

۳ـ اسم عَلَم یا اسم صفت

میبدی می‌نویسد: «درست آن است که [الله] اسم عَلَم است از بهر آنکه خدای را، عزّوجلّ، اسماء و صفات فراوان است، لابد اسم علم باید [باشد] تا آن اسماء و صفات در آن برود و بر آن بسته شود. [منظور این است که باید ذاتی باشد تا موصوف آن اوصاف قرار گیرد و یا موضوعی باشد تا آنها بر او حمل شود].

سپس در فرق بین اسم ذات و صفت می‌نویسد: «علم اسم ذات است که اسماء صفات بر آن روان است و در ازل آزال و ابدآباد مستحق این نام است به ذات بزرگوار و کمال تعزز و جلال تقدس خویش، نه به عبادت متعبدان و طاعت مطیعان.»[1]

در توضیح منظور مؤلف گفته می‌شود: نام الله نه به خاطر فعلی از افعال است و نه به خاطر کاری از بندگان، بلکه ذات مقدس حق قطع نظر از همه چیز مسمای این نام است چنانکه صفات ثبوتیه کمالیه نیز چنین است.

۴ـ آمار لفظ الله در قرآن

مؤلف کشف‌الاسرار در بسملهٔ سورهٔ حمد می‌نویسد: «در قرآن کریم سه‌هزاروبیست‌وهفت جای نام خود را الله گفت و خویشتن را با آن نام می‌برد[2].» و در بسملهٔ سورهٔ منافقون می‌نویسد: «در جمله قرآن دوهزاروپانصدوشصت‌وسه جایگه نام الله است.»[3]

ولی آماری که به وسیلهٔ معجم‌المفهرس به دست می‌آید با احتساب بسمله‌ها و اللهم عدد دوهزاروهشتصدوپانزده می‌باشد که با هیچکدام از آمار و ارقام کشف‌الاسرار تطابق ندارد.

۵ـ ویژگی نام الله

میبدی در نکاتی که ذیل کلمهٔ الله دارد به یکی از ویژگیهای این نام اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«از خاصیتهای نام الله یکی آنکه هر حرفی که از وی بیفکنی باقی که بماند تمام بود،

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۵.
۳. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۱۲۰.

الف بیفکن «لله» بماند و تمام باشد و فایده دهد چنانکه گفت: «لِلّٰهِ مٰا فِی السَّمواتِ و الارض»، اگر لام اول بیفکنی «له» بماند تمام بود و معنی دهد کقوله تعالی: «لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْض»، و اگر لام دوم بیفکنی هو بماند: «هُوَ الاوّلُ و الاخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْبٰاطِنَ.»[1]

نکته‌ای که در این مطلب وجود دارد اینکه بعد از افکندن و انداختن هر حرفی باقیمانده باز نام خداست و الا کلماتی که حروفش را بیندازیم و دارای معنی باشد زیاد است چنانکه احمد و محمّد و ... نیز چنین هستند.

معنای رحمان و رحیم

مؤلف در معنای رحمان و رحیم می‌نویسد:

«اما رحمان و رحیم هر دو مشتقند از «رحمة» لکن رحمان، رحمت و روزی و نعمت فایده دهد، و رحیم، رحمت و عفو و مغفرت فایده دهد و روزی و نعمت جداست و عفو و مغفرت جدا، پس این تکرار نیست.»[2]

در جای دیگر می‌نویسد: «رحمان در معنی فراخ رحمت‌تر است از رحیم (رحمان الدنیا و رحیم الاخرة: یعنی بخشاینده در این گیتی بر همگان و در آن گیتی خاصه بر مؤمنان).

وی در ادامه معنای رحیم و رحمان به روایتی از ابن‌عباس و ایراد آن اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«ابن‌عباس گفت: انهما اسمان رقیقان احدهما ارق من الاخر - رحمان و رحیم هر دو به معنای رقیق و مهربان است ولی یکی از دیگری رقیقتر است. به این سخن اشکال شده که در صفات خدا رقت نیست و رفق هست چنانکه فرمود: ان الله رفیق و یحب الرفق [خدا رفیق است و رفق را دوست دارد.] سپس اضافه می‌کند که:

علماء مختلفند که ارفق کدام است؟

سعید جبیر می‌گفت: رحمان است که رحمت و نعمت وی بر مؤمن و کافر، بر دوست و دشمن روان است.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۴.
۲. همان مأخذ، ج ۶، ص ۴.

وکیع جراح گفت: رحیم است از آنکه اشارت به آن رحمت دارد که هم در دنیاست و هم در عقبی.

فرق رحمان و رحیم

در این باره می‌نویسد: «مفسران گفتند: الرحمن العاطف علی جمیع خلقه بان خلقهم و رزقهم و به قال وَ رَحمَتی وَسِعَتْ کُلَّ شَیْء، و الرحیم بالمؤمنین خاصه بالهدایة و التوفیق فی الدنیا و بالجنة و الرویه فی العقبی قال تعالی: وَ کانَ بِالْمُؤْمِنِینَ رَحِیماً یعنی: رحمان مهربان است بر همه خلق، گرویده و ناگرویده از روی آفریدن و روزی دادن [که فرمود رحمت من همه چیز را فرا گرفته است] و رحیم مهربان است خاصه [فقط] بر مؤمنان از روی هدایت و توفیق طاعت در دنیا و بهشت و رؤیت در عقبی.»[1]

دو نکتهٔ قابل بررسی

۱ـ معنا نمودن رحمان به: العاطف علی جمیع خلقه ... الهام گرفته از کلام مولی علی (ع) است که فرمود: «الرحمن العاطف علی خلقه بالرزق و لاینقطع عنهم مواد رزقه و ان انقطعوا عن طاعته: رحمان مهربان است نسبت به همهٔ خلقش با روزی دادن به آنها و روزی آنها را قطع نمی‌کند گرچه او را عبادت نکنند.»[2]

۲ـ عقیده به رؤیت و اینکه خداوند در قیامت دیده می‌شود در سراسر تفسیر کشف‌الاسرار به چشم می‌خورد و میبدی در تفسیر آیه «لَنْ تَرانی» اصرار شدید دارد که آن را به اثبات برساند. از نظر شیعه و معتزله کاملاً مردود است و به ادله آن جوابهای متقن داده شده است.

یادآوری می‌شود که در این مورد میبدی با استادش خواجه عبدالله نیز اختلاف نظر دارد. چه اینکه وی در مناجات خود می‌گوید: «الهی ... از ادراک عقول مصونی. نه محاط ظنونی، نه مدرک عیونی.»[3]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۷.
۲. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۴۸.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۴۳۶.

فلسفهٔ بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

با بیانی که میبدی در معنای بسم‌الله دارد به دست می‌آید که هدف از آوردن بسمله در آغاز سوره‌ها این است که خداوند به بندگانش تعلیم دهد که امورتان را از سخن گفتن، کار کردن و غیره با نام من آغاز کنید. وی می‌نویسد:

«بسم‌الله معناه بدأت بسم‌الله فابدوا: [من شروع کردم به نام خدا شما نیز اینطور شروع کنید] می‌گوید درگرفتم به نام خویش، در پیوستم به نام خویش، آغاز کردم به نام خویش. درگیرید به نام من، درپیوندید به نام من آغاز کنید به نام من.[1]

دو سؤال و پاسخ آن

سؤال اوّل ـ چرا این سه نام (الله، رحمان و رحیم) در بسمله آمده است؟

وی در جواب می‌نویسد: اگر کسی بگوید نامهای خداوند فراوانند در نصوص کتاب و سنت و همه بزرگوارند و ازلی و پاک و نیکو، چه حکمت را ابتداء قرآن عظیم به این سه نام کرد؟

جواب آن است که دو معنی را [به دو دلیل] از این سه نام اختیار کرد و بر آن اقتصار افتاد.

یکی که تا کار بر بندگان خود را در نام خود آسان کند و از ثواب ایشان هیچ چیز نکاهد، دانست که ایشان طاقت ذکر و حفظ نامهای فراوان ندارند، پس معانی آن نامها در این سه نام جمع کرده و معانی آن سه قسم است. قسمتی جلال و هیبت است در نام الله تعبیه کرد، و هرچه نعمت و تربیت است در نامِ رحمان، و هرچه رحمت و مغفرت است در نامِ رحیم، تا گفتن آن بر بنده آسان باشد و ثواب وی فراوان و رأفت و رحمت الله بر وی بیکران.

معنای دوم اینکه خلق در آن زمان سه گروه بودند بت‌پرستان و جهودان و ترسایان، اما بت‌پرستان از نام خالق، الله را می‌دانستند، (لَيَقُولُنَّ اللهُ) و جهودان در میان ایشان، رحمان معروف بود و در میان ترسایان، نام رحیم معروف بود. چون خطاب به این سه گروه بود و در میان ایشان سه نام بود الله تعالی، بر وفق دانش و دریافت ایشان این سه نام

---

۱. همان مدرک، ج ۱، ص ۴.

فرستاد در ابتدای قرآن و بر آن نیفزود.[۱]

دو نکتهٔ قابل بررسی

۱ـ گرچه این سه طایفه (بت‌پرست، جهود و ترسا) مخاطب قرآن بوده‌اند اما منحصر به اینها نمی‌شد چه اینکه در شبه جزیرهٔ عربستان صائبین و مجوسان نیز زندگی می‌کردند که قرآن نیز از آنها نام می‌برد و می‌فرماید: ... وَ الَّذِینَ هادُوا وَ الصّابِئِینَ وَ النَّصاریٰ وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِینَ اَشْرَکُوا ... (سورهٔ حج، آیهٔ ۱۷) و بدیهی است آنها نیز خدا را به نامی می‌شناختند.

۲ـ پذیرش این مطلب که خداوند بر وفق دانش و دریافت ایشان این سه نام فرستاد مستلزم این است که وسعت دید و بینش مشرکان مکه بیش از اهل کتاب بوده باشد چه اینکه آنها با جامعترین نام خدا (الله) آشنایی داشتند. ولی یهود و نصاری خدا را با صفاتش می‌شناختند.

سؤال دوم ـ چرا ابتدا، نام الله و بعد رحمان و رحیم آورده است؟

«[در جواب باید گفت] این بر وفق احوال بندگان فرو فرستاد و ایشان را سه حال است: اوّل آفرینش، پس پرورش، سپس آمرزش، الله اشارت است به آفرینش در ابتداء به قدرت، رحمان اشارت است به پرورش در دوام نعمت، رحیم اشارت است به آمرزش در انتهای به رحمت.»[۲]

نزول بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

در اینکه بسمله کی و چگونه نازل شده مفسران سخن به میان نیاورده‌اند و میبدی نیز در سورهٔ حمد در این باره چیزی نمی‌گوید. اما در تفسیر بسملهٔ سورهٔ مریم چنین می‌نویسد:

«گروهی گفتند این آیت به سه نجم [مرحله] آمده و سبب آن بود که مصطفی پیش از وحی عادت داشت که «باسمک اللّهم» گفتن بر عادت عرب در جاهلیت، چون آیت آمد که «بِسْمِ اللهِ مَجْرٰیها وَ مُرْسٰیها» رسول خدا بفرمود تا بسم‌الله می‌نوشتند، بعد از آن چون آیت آمد: «قُلْ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ» بفرمود تا بسم‌الله‌الرحمن می‌نوشتند، پس از آن چون

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۸.
۲. ج ۱، ص ۲۹.

آیت آمد: «اِنّه مِنْ سُلَیْمانَ وَ اِنّه بِسْمِ‌اللهِ‌الرحمنِ‌الرحیم» بفرمود تمام بنوشتنند و گفتند: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم.»[۱]

«قول دوم آنکه به یکبار از آسمان فرود آمد در بدو بعثت. ابن‌عباس گفت: جبرئیل (ع) مصطفی (ص) را تلقین کرد بر کوه حرا و او را گفت: بگوی بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم.»[۲]

از گفتار وی چنین برمی‌آید که بسمله اولین آیهٔ نازل شده بر پیامبر است در حالی که اولین آیه «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ» و یا آیهٔ «یا اَیُّهَا الْمُدَّثِّر» می‌باشد. میبدی خود نیز به این اشکال توجه داشته و لذا در طرح و حل آن چنین می‌نویسد:

«... جبرئیل وحی گذارد گفت: اقرأْ «باسم ربک» برخوان نام خداوند خود یعنی بگوی بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. این است معنی آن خبر که روایت کردند از عبدالله‌بن‌عباس که اول وحی که جبرئیل به مصطفی آورد آیه تسمیت بود و به روایتی دیگر آمده که اول سوره‌ای که وحی آمد «یا ایها المدثر» بود و سدیگر روایت آمده که اول سوره «اقرأ» وحی آمد و جمع میان این روایات آن است که اول آیت که وحی آمد آیه «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» بود و این است معنی آن خطاب که جبرئیل گفت با سید، صلوات‌الله و سلامه علیه، که «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ» و اول سوره که وحی آمد سورهٔ «یا اَیُّهَا الْمُدَّثِّر» آن اوّل آیت است و این اوّل سوره.»[۳]

چند نکته دربارهٔ بسمله

۱ـ حوادث زمان نزول بسم‌الله

میبدی در لابلای مباحث مربوط به بسمله روایاتی را نقل می‌کند که به حوادثی در زمان نزول اشاره دارد از جمله می‌نویسد:

«روی عن علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) قال لَمّا نَزَلت بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم ضجّت جبالُ الدّنیا حتی کُنّا نَسمعُ دوّیها و سمعها الکفارُ ایضاً فقالوا سَحَر محمد الجبالَ فقال النبی (ص) ما مِن مؤمنٍ مُوقِنٍ یَقرؤُها الا سَبَّحَتْ معه الجبالُ اِلاّ اَنَّهُ لایسمع. امیرالمؤمنین علی (ع) گفت چون آیت تسمیت فرود آمد کوههای عالم آواز برآوردند به تسبیح چنانکه آواز آن به گوش ما می‌رسید و کافران نیز بشنیدند. گفتند: جادویی محمد به غایتی رسید که در

---

۱. این مطلب علاوه بر اینکه در سورهٔ مریم آورده در ج ۲، ص ۴ نیز آورده است.

۲. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۵.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۵۵۴.

کوه نیز اثر کرد مصطفی (ص) گفت، هیچ مؤمن نخواند این آیت مگر که کوههای عالم با او به تسبیح درآید و خدای را به پاکی و بی‌عیبی بستاید و ثنا گوید لکن او نشنود.»[1]

در روایت دیگری از ابن‌عباس می‌گوید: «لمّا نزلت بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم سکنت الریاح و ماجت البحور واصغت البهائم بآذانها و رمیت الشیاطین من السماء و حلف رب العزة لایسمی اسمه علی شیء الابارک علیه[2] ... یعنی چون بسم‌الله ... نازل شد بادها آرام شدند، و دریاها پریشان شدند، و چهارپایان رام شدند، و شیطانها رانده شدند و خداوند سوگند یاد کرد بر اینکه هیچ امری نیست که با نام او شروع شود مگر اینکه با برکت گرداند.

با قطع نظر از مفاد حدیث و مفهوم آن و چگونگی این حوادث، باید گفت این حوادث به فرض صحت روایت اگر با نزول اولین بسمله بوده قابل قبول نیست چرا که اگر بنا باشد بسمله اولین آیه باشد هنوز کفار خبر از وحی و بعثت نداشتند تا بگویند سحر محمد در کوه نیز اثر کرده است بناچار باید گفت یا اولین آیه بسمله نبوده و این آیه شریفه بعداً در اواسط دوران بعثت نازل شده و یا اینکه همراه با نزول یکی از بسمله‌ها چنین حوادثی روی داده است.

۲ـ اجزاء بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم در قرآن

از جمله نکاتی که میبدی دربارهٔ بسم‌الله ... می‌نویسد اینکه: «بسم‌الله... در قرآن کریم به اشکال مختلف وجود دارد. بدین معنی که این آیهٔ شریفه خود آیه‌ای است چنانکه در اول سوره آمده است و خود قسمتی از آیه‌ای است چنانکه در نامه حضرت سلیمان در سوره نمل آمده: إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ و بالاخره اینکه بخشی از بسمله خود آیه‌ای است مانند: الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ در سورهٔ فاتحه، [و بخشی از آن بخشی از آیه دیگر است مانند: بِسْمِ اللهِ مَجْرٰيهَا وَ مُرْسٰيهَا.].»[3]

۳ـ تعداد حروف بسمله

نکتهٔ دیگری که در ارتباط با بسمله وجود دارد تعداد حروف آن می‌باشد. وی با نقل روایتی از ابن‌مسعود چنین می‌نویسد: «من اراد ان ینجیه الله من الزبانیة التسعة عشر

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۰۲ در ج ۹، ص ۲۸۱ نیز از عایشه روایت کرده است.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۸۱.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۲۱۷.

فلیقرء بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم فانها تسعة عشر حرفاً لیجعل الله تعالی کل حرف منها جُنّة من واحد منهم»[۱] یعنی هر کس که می‌خواهد خداوند او را از زبانیه‌های نوزده‌گانه دوزخ رهایی یابد بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم را قرائت کند چرا که بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم نوزده حرف است و هر حرفی سپری است در مقابل هر یک از آن زبانیه‌ها.

این روایت در جوامع تفسیری شیعه نیز از ابن‌مسعود نقل گردیده است.[۲] البته باید توجه داشت که در فرهنگ شیعه روایت فقط به صادر از معصوم (قول، فعل و تقریر او) اطلاق می‌شود و لاغیر.

فضیلت و آثار بسمله در کشف‌الاسرار

یکی از مباحث مربوط به بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم که دامنهٔ گسترده‌ای دارد بحث و بررسی پیرامون فضیلت و آثار آن است و مؤلف کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار نیز در این زمینه بخوبی از عهده کار برآمده است. این قسمت از بحث در چند فصل ارائه می‌گردد.

۱. اهمیّت بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

بسمله و اسم اعظم: اسم اعظم موضوعی است که هم در حدیث و تفسیر مطرح است و هم در عرفان، اما اینکه اسم اعظم چیست و کدامیک از نامهای خداست عرفا، و مفسران آراء مختلفی دارند. میبدی می‌گوید: «اسم اعظم در غایت خفاء است و اطلاع بر آن موقوف بر صفا است.»[۳]

آنچه از روایات استفاده می‌شود این است که بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم به اسم اعظم خداوند نزدیک و یا نزدیکترین است.

وی در این زمینه با نقل روایتی می‌نویسد: «عثمان‌بن‌عفان از مصطفی (ص) پرسید که در این آیت تسمیت چه گویی؟ مصطفی گفت: نامی از نامهای خداوند است، جل جلاله، با نام اعظم نزدیک و هم بر چنان که سیاهی چشم سفیدی را نزدیک است.»[۴]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴؛ در ج ۱، ص ۹ نیز بدان اشاره کرده است.
۲. تفسیر مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۹.
۳. فرهنگ معارف اسلامی، ذیل اسم اعظم.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴.

در روایتی از امام هشتم (ع) نیز می‌خوانیم که فرمود: ان بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم اقرب الی اسم الله الاعظم من سواد العین الی بیاضها[1] و نیز از جعفربن‌محمد [امام ششم] نقل می‌کند که فرمود: «بسم‌الله کتاب خدای را همچون کلید است درها را، پس به هیچ در خانه را نتوان شدن بی‌کلید، همچنین دستوری نیست که به حضرت قرآن شوند بی بسم‌الله.»

سخنی از منصور: میبدی از حسین منصور نقل می‌کند که گفت: «بسم‌الله از بنده چنان است که کاف و نون از حق، چون حق گوید، جل جلاله،: «کن» پیش از آنکه کاف به نون پیوندد به فرمان الله عالمی در وجود آید. همچنین بنده چون به صدق گوید بسم‌الله بر هر چیز خواند راست آید و آنچه خواهد یابد به گفتار بسم‌الله.»[2]

همچنین در اهمیت بسم‌الله از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که فرمود:

«اگر آدمی و پری همه به هم آیند چهار هزار سال تا تفسیر و فضیلت آن بدانند چهارهزار سال به آخر برسد و از فضل آن و تفسیر آن عشری نداشته باشند و هر که یکبار به صدق دل بگوید بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، الله تعالی به هر حرفی چهار هزار نیکی در دیوان وی باز کند و بنویسد و چهار هزار بدی از دیوان وی محو کند و چهار هزار درجه در بهشت به نام وی باز کند.»[3]

و از عکرمه[4] نقل می‌کند که گفت: «پیش از موجودات و مکوّنات خدا بود و دگر هیچ چیزی نبود، نوری بیافرید و از آن نور لوح و قلم بیافرید، آنگه اول چیزی که بر لوح نوشت «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» بود.»[5]

باید توجه داشت که این مطلب چیزی نیست که بشود با حدس و گمان و یا عقل و اجتهاد ثابت کرد و لذا نباید از سخن معصوم تجاوز کرد.

۲. بسمله و انبیاء

از سخن میبدی در تفسیر بسملهٔ سورهٔ نساء برمی‌آید که بسم‌الله ابزار پیروزی و

---

۱. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۳۳.

۲. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۵۵۵.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۵.

۴. عکرمه از مفسّران عصر تابعین و از شاگردان مدرسهٔ تفسیر ابن‌عباس می‌باشد.

۵. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۳.

وسیلهٔ موفقیت انبیاء بوده است وی می‌نویسد:

«در آثار بیارند که اهل هفت آسمان و کروبیان و مقربان درگاه عزت پیوسته این آیت خوانند و اول کسی که در زمین به وی فرود آمد آدم بود، ... آنگاه به خلیل فرود آمد و به برکت آن آتش نمرود بر خلیل خوش گشت و بر دشمن خویش ظفر یافت، ... و به موسی کلیم فرود آمد و موسی به برکت این آیت فرعون و هامان و لشکر وی را مقهور کرد، ... به سلیمان پیامبر فرود آمد و ملکوت زمین منقاد او شدند و سر بر خط وی نهادند، ... و به مسیح فرود آمد و الله، تعالی، منت بر وی نهاد و گفت یابن‌العذرا، اتدری ای آیة انزلت علیک؟ انزلت علیک آیة الامان و هی قوله بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم [ای پسر عذرا آیا می‌دانی چه آیه‌ای بر تو نازل کردم؟ آیه امان را بر تو نازل کردم که بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم است]. بعد به او فرمان می‌دهد این آیه را زیاد تلاوت کن در حال ایستادن و نشستنت، در حال خوابیدنت، در رفت و آمدنت، در بالا و پایین رفتنت.

در ادامه می‌نویسد: «حتی بعث الله عزوجل النبی محمداً (ص) فانزلت علیه و کان نزولها فتحاً کبیراً عظیماً قال حلف رب العزة بعزته لایسمی مؤمن علی شیء الا بارکت فیه علیه و لایقروها مؤمن الا قالت الجنة: لبیک و سعدیک. اللهم ادخُل عبدک هذا فیّ ببسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم و اذا دعت الجنة لعبد فقد استوجب له دخولها.» [یعنی تا اینکه خداوند عزوجل محمد (ص) را به پیامبری برانگیخت و این آیه بر وی نازل شد که نزولش پیروزی بزرگی بود، خدای سبحان به عزت خود سوگند یاد می‌کند که مومنی نام خدا را بر کاری نمی‌برد مگر اینکه با برکت می‌شود و این را قرائت نمی‌کند مگر اینکه بهشت، شوق دیدارش پیدا می‌کند و برای او دعا می‌کند و می‌گوید خدایا به حق بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم او را داخل بهشت کن و هرگاه بهشت برایش دعا کند دعایش مستجاب می‌شود.][1]

قرآن کریم به صراحت می‌فرماید نامهٔ حضرت سلیمان با بسم‌الله بوده و سوار شدن حضرت نوح بر کشتی با بسم‌الله بوده، و از روایات نیز استفاده می‌شود که همهٔ کتابهای آسمانی با بسمله آغاز می‌شدند[2]، اما آنچه میبدی ادعا می‌کند گرچه عقلاً و عرفاً بعید نیست اما نیازمند به دلیل قطعی است.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۰۵-۴۰۴.

۲. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۳۴. از امام صادق (ع).

۳. نوشتن و خواندن بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

مؤلف کشف‌الاسرار روایاتی چند از بزرگان نقل می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱ـ قال رسول‌الله: اکتبوا فی کتبکم و اذا کتبتم تکلموا بها [بسمله را در کتابهایتان (نامه‌ها) بنویسید و وقتی نوشتید آن را بخوانید و با آن تکلّم کنید.][1]

۲ـ ابن‌عباس می‌گوید: اذا کتبتموها فاقرؤها فانها هی الشافیة من کل داء ـ [وقتی بسمله را نوشتید آن را بخوانید همانا بسمله شفای هر دردی است.][2]

۳ـ انس مالک گفت بالله العظیم که شنیدم از امیرالمؤمنین علی و علی از ابوبکر و ابوبکر از مصطفی و مصطفی از جبرئیل و جبرئیل از میکائیل و میکائیل از اسرافیل و اسرافیل از حق تعالی جل‌جلاله که گفت: بعزتی و جلالی و جودی و کرمی من قرء بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم متصلة بفاتحة الکتاب مرة واحدة اشهدوا علی انی قد غفرت له و قبلت منه الحسنات و تجاوزت عنه السیئات ... [حق تعالی به عزت و جلال و جود و کرمش سوگند یاد می‌کند که هر کس بسم‌الله ... متصل به فاتحه یک مرتبه بخواند، بر من گواه باشید که او را می‌آمرزم و خوبیهایش را قبول می‌کنم و از بدیهایش می‌گذرم.][3]

۴ـ مصطفی گفت: من کتب بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم و لم‌یعور الهاء الذی فی الله کتب له الف الف حسنة و محی عنه الف الف سیئة و رفع له الف الف درجة و من قال بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم کتب له اربعة آلاف حسنة و محی عنه اربعة آلاف سیئة و رفع له اربعة آلاف درجة. [هر کس بسمله را بنویسد و هاء در (الله) را خراب و یک چشمی نکند یک میلیون حسنه برای او نوشته می‌شود و یک میلیون بدی از او محو می‌شود و یک میلیون درجه برای او کسب می‌شود. و هر کس بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم را قرائت کند چهار هزار حسنه برای او نوشته می‌شود و چهار هزار بدی از او محو می‌شود و چهار هزار درجه بالای می‌رود.][4]

نکته قابل توجه

این ارزش والا و بزرگی که برای نوشتن بسمله و قرائت آن گفته شد از مقام «ذوالفضل

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۴. روایتی دیگر نیز در فضیلت نوشتن بسمله در ج ۱، ص ۹ نوشته شده است.

۲. همان مأخذ.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۳۱.

۴. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۴۸.

العظیم» امر قابل انکاری نیست اما آیا با خراب شدن هاء الله و یک چشم نوشتن آن این ارزش میلیونی از بین می‌رود و به دیگر سخن این ارزش زیاد مشروط به نوشتن صحیح یک حرف است. باید گفت با توجه به اینکه راوی حدیث ابوهریره می‌باشد که قبول اخبار و روایات وی با مشکلی روبروست پذیرش این حدیث و مفاد آن نیز بسی مشکل است.

۴. آثار بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

بدون شک پیوند دادن امور به موجودی ازلی و ابدی موجب بقای آن می‌شود و روشن است که یکی از مظاهر پیوند، آغاز کردن کارها با نام خدا تنها وجود ازلی و ابدی و باقی است. روی این اساس پیشوایان دینی دستور می‌دهند که کارهایتان را با نام خدا آغاز کنید تا ابتر و ناتمام نماند. در روایتی که میبدی از رسول خدا نقل می‌کند می‌خوانیم که فرمود:

«کل امر ذی بال لم یبدأ ببسم‌الله فهو ابتر: هر کار با خطر [اهمیت] که در آغاز آن بسم‌الله نبود آن کار ناقص بود، که از آن مقصودی برنیاید.

بعد اضافه می‌کند که: بی‌توقیع بسم‌الله در مملکت هیچ کاری روان نیست، بی‌گفتار بسم‌الله نمازت درست نیست و رازت به کار نیست.»[1]

این روایت در جوامع روائی و تفسیری شیعه نیز وجود دارد.[2]

چهار اثر در بسمله

میبدی در تفسیر بسمله سورهٔ یونس چهار اثر برای بسمله بیان می‌کند و می‌نویسد:

«در آیت تسمیت هم کمال عبادت است هم حصول برکت و هم غفران معصیت و هم برداشت درجه.

۱ـ اما کمال عبادت آن است که مصطفی گفت: «لاوضوء لمن لم یذکر اسم‌الله علیه» [یعنی کسی هنگام وضو گرفتن بسم‌الله نگوید وضویش ارزش ندارد] این ـ لا ـ به معنای نفی کمال و فضیلت است چنانکه گفت لاصلوة لجار المسجد الا فی المسجد.

---

۱. همان، ج ۱۰، ص ۷۸.

۲. بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۳۰۵، بعلاوه در روایتی از علی (ع) می‌خوانیم که می‌گوید: اذا قال العبد بسم‌الله... قال الله‌عزوجل بدأ عبدی باسمی و حق علی ان اتمم له اموره و ابارک له فی احواله (نورالثقلین ج ۱ و ۵).

در روایتی دیگر نیز می‌خوانیم که فرمود: «اذا توضأ احدکم فذکر اسم الله علیه طهر جمیع اعضائه و اذا لم یذکر اسم‌الله علیه لم یطهر منه الا مامسه الماء» [یعنی هرگاه یکی از شما وضو بگیرد و نام خدا را ببرد تمام اعضایش پاک و طاهر می‌شود، اما اگر چنین نکند و بسم‌الله نگوید فقط همان مقدار پاک می‌شود که آب فراگرفته است].

۲ـ حصول برکت: آن است که رب‌العالمین نام خود را مبارک گفت «تَبارَکَ اسْمَ رَبِّکَ» با برکت است نام خداوند بزرگوار و هر کاری که در مبدأ و مقطع آن نام خدا رود با برکت و پرخیر بود.

وی در روایت دیگر در زمینه برکت می‌نویسد: قومی پیش مصطفی آمدند و گفتند یا رسول‌الله طعام می‌خوریم ما را کفایت نمی‌کند و سیری نمی‌کند رسول خدا گفت: سموا الله عزوجل و اجتمعوا علیه یبارک لکم. [نام خدا را ببرید و دسته جمعی بخورید برای شما با برکت خواهد شد.][1]

۳ و ۴ـ غفران معصیت و برداشت درجه که در حدیث سوم فصل پیش گفته شد.

از جمله آثار بسمله به اجابت رسیدن دعاست. در روایتی که میبدی نقل می‌کند می‌خوانیم که رسول خدا فرمود:

«لایرد دعاءٌ اوله بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم ـ دعایی که در اولش بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم باشد آن دعا رد نکنند و به اجابت مقرون است.»[2]

از دیگر آثاری که برای بسم‌الله بیان شده اینکه بسمله جواز داخل شدن به بهشت است. وی می‌نویسد:

«سلمان فارسی از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: لایدخل احد الجنة الا بجواز بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم [هیچکس وارد بهشت نمی‌شود مگر با جواز بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم.]»[3]

۵. بسمله و عناصر اربعه

یکی از بحثهای ابتکاری میبدی در تفسیر بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم تطبیق کلمات چهارگانه

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۴۸.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۹.
۳. همان مأخذ، ج ۱، ص ۹.

(اسم، الله، رحمان و رحیم) با عناصر اربعه (باد، خاک، آتش و آب) است. وی می‌نویسد:

«بدان که عناصر عالم چهار است باد و آتش و آب و خاک[1] و این چهار عنصر وجود که یافتند در بدو آفرینش از این کلمات یافتند «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» نسیمی و شمیمی [بوی خوش] بود از عالم جلال و جمال این کلمات که بوزید، تا این چهار عنصر در عالم پیدا آمد، آنگه در دور اول تا عهد آخر این چهار عنصر قوت طبیعت داشتند و عالم از ترکیب اجزای ایشان منتظم همی‌بود بر وفق تقدیر الهی. و در هر عهدی این چهار عنصر قوتی زیادت نمودندی. در عهد نوح قوت آب بود و طغیان آن «اِنّٰا لَمّٰا طَغَیٰ الْمٰاءُ» [سورهٔ حاقه، آیهٔ ۱۱]. در عهد هود قوت باد صرصر بود «بِرِیحٍ صَرْصَرٍ عٰاتِیَةٍ» [سورهٔ حاقه، آیهٔ ۶]. در عهد موسی زمین خاکی قوتی زیادی نمود تا انتقام خویش به التقام [بلعیدن] قارون ظاهر کرد که «فَخَسَفْنٰا بِهِ وَ بِدٰارِهِ الْاَرْضَ» [سورهٔ قصص، آیهٔ ۸۱]. و در عهد یونس شرارت آتش در هوا قدرت فروغ گرفت.

همچنین در هر عهدی هر باد که بوزیدی، و هر موجوی که از دریا بخاستی، یا کشتی غرق کردی، یا شهری خراب کردی، و هر برقی که از دریا بخاستی، یا کشتی غرق کردی، یا شهری خراب کردی، و هر برقی که بجستی ولایتی بسوختی و همیشه زمین را زلزله همی بودی و خسف و مسخ ظاهر همی گشتی، تا عهد این مهتر عالم سید ولد آدم [حضرت محمد (ص)] که عهد فترت نبوت به سر آمد و صبح روز فطرت دین اسلام برآمد، زمین نور گرفت و آسمان سرور یافت و رخسار ستارگان بیفروخت و جبرئیل اندر هواء عالم آواز داد که «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» آوازی اندر اجزاء عالم سرایت کرد تا هر ذره‌ای از ذرائر عالم در عشق سماع این کلمات زبانی یافت و از وی طنینی و ضجیجی شنیدند ...

آنگاه هر کلمتی از این کلمات تسمیه یکی را از آن عناصر جلالی و کمالی داد، از کلمه بسم، بندی بر باد نهادند و از هیبت نام الله داغی بر زبان آتش نهادند، و از رحمت رحمان شمّتی بر آب زدند، و از رأفت رحیم نسیمی به خاک رسانیدند. باد شرّت بگذاشت. آتش شرر فرو نشاند، آب از طغیان توبت کرد، خاک زلزله بگذاشت و به استقامت درآمد. این همه به آن است که عهد عدل گذشت و عهد فضل آمد عهد خسف و مسخ گذشت و عهد

---

۱. در گذشته معتقد بودند که عناصر تشکیل دهنده عالم طبیعت و ارکان طبیعی موجودات همین چهار عنصر است که اسطقس نیز گفته می‌شود.

راف[illegible] و را[illegible] آمد (وَ مٰا اَرْسَلْنٰاکَ اِلاّ رَحْمَةً لِلْعٰالَمِینَ ـ انبیاء، آیهٔ ۱۰۷)[1].

بررسی

در این سخن چند نکته قابل توجه وجود دارد:

۱ـ ارکان ترکیبی موجودات گرچه از این تعداد فراتر است و امروز بیش از صد عنصر افزون است، اما وجود آب و خاک و باد و آتش و اموری که به آن نسبت داده شد حقیقتی است که قرآن و تاریخ انبیاء گواه آن است.

۲ـ میبدی قبلاً به این نکته توجه داشت که «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» در عصر همهٔ انبیاء بوده و وسیلهٔ پیروزی آنها بر دشمن و خصم عنود و لجوجشان بوده، و این با اختصاص دادن به عصر مصطفوی (ص) سازگاری و هماهنگی ندارد. مگر اینکه منظور عبارت بسمله با زبان و لغت عرب باشد که قبلاً نبوده است اما حقیقت بسمله قبل از آدم نیز وجود داشته است.

۳ـ در عهد انبیای گذشته، طغیان آب، باد صرصر [تندباد] و طوفان، بلعیدن زمین، تدمیر و دمدمة و هلاکت، باریدن خون و مسخ شدن و غیره به عنوان عذاب دنیوی برای امتها بوده است. نکتهٔ مهم این است که تعطیل شدن این امور معلول چه عاملی است نزول بسمله و یا بعثت حضرت ختمی مرتبت (ص)؟

آنچه از منابع اسلامی به دست می‌آید اینکه وجود پیامبر و بعثت آن حضرت که رسول رحمت است مانع از این حوادث است چنانکه خود میبدی در پایان کلامش به این معنی اشاره کرده است.

تأویل و معانی مختلف بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

مقدمه

از جمله مباحث مربوط به بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم تکرار نزول و تعدد معنای آن است.[2] در این زمینه آنچه از روایات ائمهٔ معصومین، علیهم‌السلام، استفاده می‌شود این است که آیهٔ

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۸۱ـ۲۸۰.

۲. در بحث امکان نزول مکرر آیه و یا سوره‌ای در علوم قرآن می‌گویند ممکن است بنابه دلائلی نزول تکرار شود.

بسم‌الله... نزول مکرر داشته. چه اینکه در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم که فرمود: «انما کان یعرف انقضاء السوره بنزول بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم ابتداءً للاخری: پایان یافتن هر سوره با نزول بسم‌الله... در آغاز سورهٔ دیگر شناخته می‌شود»[1].

میبدی در تفسیر بسملهٔ سورهٔ نمل می‌نویسد: این آیت به خلاف دیگر آیات است از آنکه آیات قرآن هر آیتی یک بار وحی آمده و این آیت صدوچهارده بار وحی آمده.[2]

از صدوچهارده سوره قرآن سورهٔ توبه بسم‌الله ندارد و سورهٔ نمل دو بسم‌الله دارد و بقیهٔ سوره‌ها دارای یک بسمله می‌باشند.

با پذیرش تکرار نزول بسمله این بحث مطرح می‌شود که آیا تمام بسمله‌ها دارای یک معنا و یک هدف هستند یا اینکه هر کدام دارای معنای خاصی و در ارتباط با محتوای سوره‌ای است که با آن بسمله آغاز شده است.

فقیهان شیعه که قائل به واجب بودن بسمله در آغاز حمد و سوره در نماز می‌باشند می‌گویند: اگر بسمله‌ای برای سورهٔ خاصی معین شود که بخواند برای غیر آن سوره کافی نیست و اگر خواست آن سوره را رها کند و سورهٔ دیگری بخواند باید بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم را دوباره بخواند.[3] این بدان معناست که هر بسمله‌ای متعلق به سوره‌ای است که بعد از آن وجود دارد.

از بین مفسران نیز علامه طباطبایی در تفسیر نفیس المیزان به این معنی اشاره کرده و می‌نویسد:

«هر یک از این سوره‌ها طائفه‌ای از کلام خداست که برای خود و جداگانه وحدتی دارند، نوعی از وحدت که در میان ابعاض یک سوره هست نه در میان سوره‌ای و سوره‌ای دیگر. اغراض و مقاصدی که از هر سوره به دست می‌آید مختلف است و هر سوره‌ای غرض خاصی و معنای مخصوصی را ایفاء می‌کند. غرضی را که تا سوره تمام نشود آن غرض نیز تمام نمی‌شود. بنابراین جملهٔ (بسم‌الله) در هر یک از سوره‌ها راجع به

---

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۲۱۷، واحدی نیز در اسباب نزول سه روایت نقل می‌کند که نزول بسمله مکرر بوده است، ص ۱۰.

۳. عروة‌الوثقی، ج ۱، ص ۱۶.

آن غرض واحدی است که در خصوص آن سوره تعقیب شده است.»[1]

با وجود آنکه علامه می‌گوید هر بسمله به سوره‌ای تعلق دارد که بعد از آن می‌آید ولی بسمله را بیش از یک بار معنی و تفسیر نمی‌کند حتی بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم دوم سوره نمل که قطعاً نزول مکرر بوده معنای خاصی نمی‌کند و صرفاً تعلیل کرامت نامه حضرت سلیمان می‌داند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در نظر علامه تعلق هر بسمله به سوره‌ای مخصوص غیر از تعدد معنای آن می‌باشد.

امام خمینی (ره) در این زمینه می‌فرمایند: «... هر بسم‌الله که در هر سوره‌ای هست متعلق باشد به خود آن سوره، آن چیزی که در آن سوره مناسب است، مثل سورهٔ حمد که: بسم‌اللهِ‌الرَّحمنِ الحمدلِلّٰهِ؛ حمد بسم‌الله؛ روی این زمینه که احتمال هر بسم‌الله در هر سوره‌ای معنایش غیر بسم‌الله دیگر است در سورهٔ دیگر، هر سوره‌ای که بسم‌الله دارد و متعلق به آن چیز مناسب در آن سوره است این بسم‌الله دیگری که در سورهٔ دیگر است اینها معنای بسم‌الله فرق می‌کند.

ایشان سپس این مطلب را با آنچه در فقه آمده تقویت می‌کنند و می‌گویند: این هم مناسب با همین معناست که بسم‌الله با آن بسم‌الله فرق می‌کند.»[2]

امّا مؤلف کشف‌الاسرار علاوه بر آنکه بسمله را در آغاز کتابش تفسیر می‌کند در هر سوره‌ای نیز به برخی از معانی و تأویلات آن اشاره می‌کند.

باید گفت یکی از ویژگیهای تفسیر کشف‌الاسرار این است که هر گروه از آیات را در سه نوبت (ترجمه، تفسیر، و تأویل) مورد بررسی قرار می‌دهد. وی در ابتدای تفسیرش می‌نویسد:

«... در هر مجلسی سه نوبت سخن می‌گوییم اول پارسی ظاهر بر وجهی که هم اشاره به معنی دارد و هم در عبارت غایت ایجاز بود، دیگر نوبت: تفسیر گوییم و وجوه معانی و قراءات مشهوره و سبب نزول، بیان احکام و ذکر اخبار و آثار و نوادر ... سه دیگر نوبت [نوبت سوم] رموز عارفان، و اشارات صوفیان و لطائف مذکران.»[3]

به نظر می‌رسد که این مرحله‌بندی که توسط میبدی صورت گرفته ملهم از سخن امام صادق (ع) باشد که فرمود: «کتاب الله عزوجل علی اربعة اشیاء علی العبارة و الاشارة و

۱. تفسیر میزان، ج ۱، ص ۱۶.
۲. تفسیر سورهٔ حمد، ص ۴۰.
۳. تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۱.

اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الاشاره للخواص و اللطائف للاولياء و الحقائق للانبياء، یعنی کتاب خدا بر چهار بخش (مرحله) است عبارت و الفاظ، اشارة، لطائف و حقائق، عبارت برای عوام و توده مردم، اشاره برای خواص و علماء، لطائف برای اولیاء و حقائق آن ویژهٔ انبیاء است.»[1]

به هر صورت در بخش اخیر تحت عنوان (النوبة الثالثه) «نوبت سوم» به بیان تأویل آیات و نکات عرفانی از مشایخ عرفاء و صوفیه بویژه استادش خواجه عبدالله انصاری که از وی به عنوان جمال و پیشوای اهل حقیقت، عالم و پیر طریقت و شیخ‌الاسلام الانصاری نام می‌برد می‌پردازد.[2]

توجه به این نکته ضروری است که این بخش از تفسیر میبدی گاهی به زبان فارسی گاهی به عربی و در برخی از موارد آمیخته‌ای از هر دو است. ضمناً در برخی از سوره‌ها مثل سورهٔ رحمان، مجادله، حشر، قصص، و غاشیه هیچگونه تفسیر و تأویلی وجود ندارد و صرفاً به ذکر مناجاتی از خود یا دیگران اکتفاء نموده است.

بسم‌الله در بخش سوم از تفسیر کشف‌الاسرار

۱ـ در سورهٔ انعام:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، اسم ملیک لایستظهر بجیش و عدد، اسم عزیز لایتعزز بقوم و عدد، اسم عظیم لایحصره زمان و لاامد، و لایدرکه غایة و مرد، تعالی عن المثل و الند، و الشبه و الولد، و هوالواحد الاحد، القیوم الصمد لم‌یلد و لم‌یولد و لم‌یکن له کفواً احدٌ.

نام خداوندی است باقی و پاینده بی‌امد، غالب و تاونده، بی‌یار و بی‌مدد، در ذات احد است و بی‌عدد، در صفات قیوم و صمد، بی‌شریک و بی‌نظیر، بی‌مشیر و بی‌ولد، نه فضل او را حد نه حکم او را رد، لم‌یلد و لم‌یولد، از ازل تا ابد.

خدائی عظیم، جباری کریم، ماجدی نام‌دار قدیم، صاحب هر غریب، مونس هر وحید، مایه هر درویش، پناه هر دل ریش ... .»[3]

---

۱. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۰.

۲. تفسیر کشف‌الاسرار، شرحی است بر تفسیر خواجه عبدالله انصاری، چنانکه خود میبدی می‌نویسد تفسیر مذکور بسیار موجز و مختصر بوده لذا وی تصمیم می‌گیرد آن شرح و بسط دهد (تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۱).

۳. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۲۹۴.

۲ـ در سورهٔ انفال:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، بسم‌الله معراج قلوب الاولیاء، بسم‌الله نور سرّ الاصفیاء، بسم‌الله شفاء صدور الاتقیاء، بسم‌الله کلمه التقوی و راحة الثکلی و شفاء المرضی.

بسم‌الله نور دل دوستان است، آیینهٔ جان عارفان است، چراغ سینه موحدان است، آسایش رنجوران و مرهم خستگان است، شفاء درد و طبیب بیماردلان است.»[1]

۳ـ در سورهٔ یونس:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم؛ الله منوّر القلوب، الرحمن کاشف الکروب، الرحیم غافر الذنوب. الله است افروزندهٔ دل دوستان. رحمان است بازبرنده اندوه بیچارگان، رحیم است آمرزنده گناه عاصیان.

الله یعطی الرؤیة بغیر حجاب، الرحمن یرزق الرزق بغیر حساب، الرحیم یغفر الذّنب بغیر عتاب، الله است که دیدار خود رهی را کرامت کند بی‌حجاب،[2] رحمان است که از خزینه خود روزی دهد بی‌حساب، رحیم است که به فضل خود بیامرزد بی‌عتاب.

الله لارواح السابقین، الرحمن لقلوب المقتصدین، الرحیم لذنوب الظالمین. خدای است که ارواح سابقان به فضل وی نازد، رحمان است که دلهای مقتصدان به مهر وی گراید، رحیم است که گناهان ظالمان به عفو خود شوید.

من سمع الله اورثه شغباً و من سمع الرحمن اورثه طلباً و من سمع الرحیم اورثه طرباً فالنفس مع الشغب و القلب مع الطلب و الرّوح مع الطّرب. یکی خطاب خدای شنید در شغب [شور] آمد، یکی سماع نام رحمان کرد در طلب آمد، یکی در استماع نام رحیم بماند در طرب آمد.

تن محل امانت است چون خطاب خدای شنید بی‌قرار گشت. دل بارگاه محبت است به سماع نام رحمان در دائره طلب و شوق افتاد. جان نقطه‌گاه عشق است چون بشارت نعت [وصف] رحیم یافت بر شادروان رجا در طرب بماند، هرچه نعمت بود نثار تن گشت، هرچه منت بود به دل دادند، آنچه رؤیت و مشاهدت بود نصیب جان آمد.»[3]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۹.

۲. قبلاً گفته شد که عقیده به رؤیت از سوی شیعه و معتزله مردود است.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۵۲.

ممکن است از جمله اخیر بتوان استفاده کرد که رؤیتی که میبدی درصدد اثبات آن است رؤیت با چشم دل باشد نه با چشم سر زیرا رؤیت را نصیب جان می‌داند.

۴ـ در سورهٔ شعراء:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم اسم من قرت به العیون، و تحققت به الظنون، له من العرش الی النون، و اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون، اسم لمن لم‌یزل و لایزال، موصوفاً بوصف الجلال و نعت الجمال، سبحانه هو الله الکبیر المتعال.

نام خداوند ذوالجلال، قادر بر کمال، مفضل با نوال [بخشش] موصوف بوصف جلال، منعوت بنعت جمال، خداوند که بی‌وجود او وجود نه، بی‌فضل او شهود نه، بی‌لطف او سجود نه، بی‌خدمت او تن را نظام نه، بی‌نعمت او جان را قوام نه، بی‌نظر او دل را زندگی نه، بی‌توفیق او تن را بندگی نه.

خداونی که تاریخ ازل و ابد کم از بدایت اقبال او، و نعمت هر دو سرای کم از یک ذره شعاع آفتاب افضال او، انوار سعادت در بوستان بهشت یک قطره از دریای نوال او و آثار شقاوت در زندان جحیم یک شرار از آتش جلال او.»[1]

۵ـ در سورهٔ نمل:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، اسم عزیز شهد بجلاله افعاله، نطق بجماله افضاله، دل علی اثباته آیاته، اخبر عن صفاته مفعولاته، اسم جلیل عرفه العقلاء بدلالة افعاله، و عرفه الاصفیاء باستحقاقه لجلاله و جماله، فبلطف جماله عرفوا جوده و بکشف جلاله عرفوا وجوده.

نام خداوندی که دلائل توحید، آیات او، معالم تفرید [یگانگی] رایات [نشانه‌ها] او، شواهد شریعت اشارات او، معاهد حقیقت بشارات او، قدیم نامخلوق ذات و صفات او، خداوندی که مصنوعات از قدرت او نشان است، مخلوقات از حکمت او بیان است، موجودات بر وجود او برهان است، نه متعاور زیادت نه متداول نقصان است، هرچه در فهم و وهم تو آید که وی آن است نه آن است بل که خالق آن است.»[2]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۹۰.

۲. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۱۸۳.

این سخن که موجودات بر وجود او برهان است اشاره به برهان «انّ» دارد که غالباً در کلام و فلسفه به کار می‌رود و با مشرب عرفانی چندان سازگاری ندارد چرا که اصول وصول و قواعد عقاید در مسلک عرفاء و صوفیه به طریق کشف و شهود است نه برهان و استدلال.

۶ـ در سورهٔ عنکبوت:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، بسم‌الله الملک المتعالی عن الحدود و الغایات، المقدس عن الدرک و النهایات، المنزه عن تجارف العبارات، الباطن عن حصر الاحاطات، الظاهر فی البینات و الایات.

اول باران از ابر عنایات این نام است، اول نفس از صبح کرامت این نام است، اول جوهر از صدف معرفت این نام است، اول نشان از وجود حقیقت این نام است، اول شاهد بر مشاهده روح این نام است، دل را فتح و جان را فتوح این نام است، معرفت را راه است، حقیقت را درگاه است، انبساط را در است، صحبت را سر است، فر اوصال اشارت است، از کمال حال عبارت است، خائف را امان است، راجی را ضمان است، طالب را شرف است، عارف را سلف است، محب را تلف است.»[1]

۷ـ در سورهٔ روم:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم به نام او که جان را جان است، و دل را عیان است، به نام او که یاد او زینت زبانهاست و مهر او راحت روان است، به نام او که وصال او بدو عالم ارزان است، و هرچه نه اوست همه عین تاوان است [خسارت و غرامت] است و هرچه نه یاد او تخم غمان است.

به نام او که وجود او را علت نه، صنع او را حیلت نه، اولیت او را بدایت نه، آخریت او را نهایت نه، در حکم او ریبت نه، در امر او شبهت نه، در قدر او ذلت نه، در وجود او قلت نه، هرچه کند کس را بر او حجت نه، و او را به هیچ چیز و هیچکس حاجت نه.

به نام او که هرچه خواهد تواند، و هرچه تواند داند، یکی را بخواند یکی را براند، به

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۳۷۴.

هیچ حکم در نماند، نه کس به او ماند، نه او به کس ماند، این معنی یقین داند او که «لیس کمثله شیء» برخواند.»[۱]

۸ـ در سورهٔ زمر:

«بسم‌الله کلمة سماعها یوجب للقلوب شفاءها، و للارواح ضیاءها، و للاسرار سناءها و علاها، و بالحق بقاءها، فالاسم اسمٌ لسموه من العدم و الحق حق لعلّوه بحق القدم.

نام خداوندی که نام او دلها را بستان است و یاد او شمع تابان است، نام خداوندی که مهر او زندگانی دوستان است و یک نفس با او به دو گیتی ارزان است، یک طرفة‌العین انس با او خوشتر از جان است، یک نظر از او به صد هزار جان رایگان است.»[۲]

۹ـ در سورهٔ محمّد:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، به نام خداوندی قادر و قاهر و دیان، واحد و وحید در نام و در نشان، یکی یگانهٔ یکتا از ازل تا جاودان، رحمان است دارنده جهان و پرورانندہ جهانیان، دوستان و دشمنان. رحیم است به مؤمنان و نوازنده ایشان در دو جهان، بنگاشت از کل صورت انسان و برگزید او را بر همه آفریدگان. همه را هست کرد در این سرای بلا و امتحان، پس به حکمت اختلاف او کند میان ایشان.

یکی گریان، یکی خندان، یکی شادان یکی با غم و احزان، یکی نواخته فضل، آراستهٔ معرفت و ایمان، یکی خسته عدل آلوده کفر و طغیان، فردا به رستاخیز همه را جمع کند آدمیان و پریان همه را جزا دهد به کردار ایشان، مؤمنان را احسان و رضوان و غفران، کافران را انکال و اغلال، زقوم و قطران.»[۳]

۱۰ـ در سورهٔ طور:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، بسم‌الله آیین زبان است و چراغ جان و ثناء جاودان، بسم‌الله کلید گوشها است و آئینهٔ چشمها و یادگار دلها، بسم‌الله مجلسها معطر کند، جانها منور کند،

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۴۳۶؛ ۲. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۳۸۵.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۱۸۴.

زبانها معنبر کند، گناهان مکفر کند.

دلها[ی] عارفان از شوق این نام بر آتش است، وقتها[ی] دوستان در سماع این نام خوش است، سینه‌ها[ی] درویشان از مهر و محبت این نام منقّش است، بیماری دوستان را جز الله طبیب نیست، درماندگان و زارندگان را جز الله مجیب نیست، مؤمنان را در همه احوال جز او یار و حبیب نیست ویل آن را که از لذت سماع نام او وی را نصیب نیست.»[۱]

۱۱ـ در سورهٔ جمعه:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم؛ اسم عزیز ازلی، جبار صمدی لکنه للمؤمنین ولیّ و بالعاصین حفیّ، لیس له فی جماله کفیّ و لافی جلاله سمیّ و للعصاة من المؤمنین ولیّ.

این است نظم لطیف و آراستهٔ تام، دل را انس است و جان را پیغام، از دوست یادگار و بر جان عاشقان سلام، الله است یگانه و یکتا، در ذات و صفات بی‌همتا، از هر مانستی [شباهت] جدا، و در حکم بی‌چرا. شنونده رازست، و نیوشنده [شنونده] دعا، در آزمایش با عطاست، و در ضمانها با وفاست، سمیع است به سمع و بصیر است به بصر، مرید است به اراده، متکلم به کلام، باقی به بقاء، رحمان است مهربان که بر بنده بخشاید و جافیان را با همه جفا به برّ پیش آید، بنده اگرچه بدکار است و از جرم گرانبار است، رحمان او را آمرزگار و جرم او را درگذار است، خوب نگار است و در گفتار است، عالم را صانع و خلق را نگهدار است ... رحیم است که رحمت خود بر مؤمنان باران کرد و عطای خود بر ایشان ریزان کرد هر کس را آنچه صلاح و بهینه آنکس دید آن کرد، معاصی خلق را زیر حلم خود پنهان کرد ... .»[۲]

۱۲ـ در سورهٔ جن:

«بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم؛ بسم‌الله کلمة سلاّبة غلاّبة نهّابة وهّابة. تسلب العقول، و تغلب الالباب و تنهب الارواح من الاحباب و تهب الارتیاح لقوم مخصوصین من الطلاب.

نام خداوندی که عالمان در وصف جلالش حیران، عارفان در شهود جمالش گدازان، واجدان در وجود افضالش نازان، دوستان در شوق وصالش سوزان، طالبان در بادیهٔ

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۴۲.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۰۶.

نیازش خروشان، محجوران در زاویه فراقش نالان، هر عزیزی نام و نشانش را جویان، هر طالبی حمد و ثنایش راگویان، هر ذاکری نسیم وصلش را بویان، هر سائلی بر امید فضلش پویان.»[۱]

اشارتها در کلمات بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

میبدی در تفسیر و تأویل بسمله‌ها گاهی به ارشارتها می‌پردازد و هر نامی را از نامهای موجود در بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم اشاره به وصفی از اوصاف خداوندی می‌داند و می‌نویسد:

«الله اشارت است به کمال قدرت، رحمان اشارت است به عموم رحمت، رحیم اشارت است بخصوص مغفرت، الله است که بیافرید به قدرت فراخ بی‌حیلت، رحمان است که روزی داد از خزینه فراخ بی‌مؤونت، رحیم است که عیبها فراپوشیده به کرم فراخ بی‌شفاعت.»[۲]

«الله اشارت است به آفرینش در ابتداء بقدرت، رحمان اشارت است به پرورش در دوام نعمت، رحیم اشارت است به آمرزش در انتهاء به رحمت، چنان است که الله گفتی اول بیافریدم، به قدرت، پس بپروریدم به نعمت، آخر بیامرزم به رحمت.»[۳]

«الله اشارت است به جلال الوهیت و عزت احدیت، رحمان اشارت است به کمال نعمت و حسن معونت و عموم رحمت بر کافهٔ بریّت، رحیم اشارت است به مهر و محبت خصوصاً با اهل کرامت.»[۴]

«الله اخبار است از قدرت او جل جلاله بر ابداع، رحمان رحیم اخبار است از نصرت او با متاع، پس وجود مراد او به قدرت او، و توحید عباد او به نصرت او.»[۵]

«الله است که گمشدگان را آرد بر سر راه، شاهان از درگاه او برند حشمت و جاه، ... رحمان است روزی گمار و دشمن‌پرور، خالق خیر و شرّ، مبدع عین و اثر، نگارنده آدم نه از مادر نه از پدر ... رحیم است او که ایمان دهد و قلب سلیم، مؤمنان را رهاند از نار جحیم، به خلق فرستاد رسولی کریم، بستود او را به خلقی عظیم.»[۶]

---

۱. همان مأخذ، ص ۲۵۹.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۱۵.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۹.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۵۵۵.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۵۱۷.
۶. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۳۹۷.

[illegible] است به جلال و عزت الوهیت، رحمن رحیم اشارت است به کمال لطف و، [illegible] که را تاج دولت دین بر فرق نهادند منشور عزّ او از حضرت این نام نویسند، [illegible] شقاوت بر جهان نهادند، رقم خذلان او از حضرت این نام کشند.»[1]

[illegible] متورالقلوب، الرحمن کاشف‌الکروب، الرحیم غافرالذنوب، الله مطلع علی الاسرار، الرحمان بقضاء الاوطار، الرحیم بغفران الاوزار، الله لارواح السابقین، الرحمن لقلوب المقتصدین، الرحیم لذنوب الظالمین.»[2]

نیز می‌نویسد:

«در هر کلمه‌ای از کلمات بسم‌الله اسرار ازل و ابد تعبیه است امّا در حجب عزت متواری است تا سمع هر ناسزایی بدو نرسد و هر نامحرمی راه بدو نبرد. نه هرچه به سمع ظاهر رسد جان و دل آن را قبول کند، ظاهر شنیدن دیگر است و باطن پذیرفتن دیگر.»[3]

و سرانجام می‌گوید:

«عزیز جانی باید که او را بر اسرار "بسم‌الله" اشرافی دهند. یک شظیة [قطعه] از حقیقت این نام بر کنگره طور تجلی کرد طبق طبق از وی می‌شکافت، و از هم فرو می‌ریخت. تا در عالم ذره‌ذره گشت، گفتا پادشاها اگر سنگ سیاه طاقت این نام داشتی خود در بَدْو وجود امانت قبول کردی، آری کوه با صلابت بر نتافت و طاقت نداشت و دلهای ضعفای این امت برتافت و قبول کرد.[4]

اشارتها در حروف بسم‌الله

مؤلف کشف‌الاسرار در بیان تفسیر و تأویل بسمله گاهی به اشارتهای حروف بسم‌الله اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«بسم‌الله، در تحت هر حرفی اشارتی است و در آن اشارت بشارتی، با اشارت است که بصیرم می‌بینم کردار تو، سین اشارت است که سمیعم می‌شنوم گفتار تو، میم اشارت است که مجیبم می‌نیوشم [می‌شنوم] دعای تو.

باء اشارت است به برّ او، سین اشارت است به سرّ او، میم اشارت است به منّت او، گویی

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۷۸.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۳۱.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۳۳.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۷۶.

قسم یاد می‌کند جلّ جلاله: به برّ من با بندگان من، به سرّ من با دوستان من، به منّت من بر مشتاقان من که عذاب نکنم بنده‌ای را که به اخلاص گوید نام من، و در هر کار ابتدا کند به نام من.

باء بقای او، سین سنای او، میم مجد او، باء بقای بنده، سین سرور بنده، میم مقام بنده، می‌گوید، جلّ جلاله، عبدی بقاء من به من، بقاء تو زمن، سناء من صفت من، سرور تو صحبت من، مجد من جلال من مقام تو بر درگاه من.»[1]

در سورهٔ فاتحه می‌نویسد:

«الباء بهاء الله و السین سناء الله و المیم ملک الله.[2] از روی اشارت بر مذاق خداوندان معرفت باء بسم‌الله اشارت دارد به بهاء احدیت، سین به سناء صمدیت، میم به ملک آلهیت، بهاء او قیمومی، سناء او دیمومی [همیشگی]، و ملک او سرمدی. بهاء او قدیم و سناء او کریم و ملک او عظیم. بهاء او با جلال و سناء او با جمال و ملک او بی‌زوال، بهاء او دلربا، و سناء او مهرافزا و ملک او بی‌فنا.

الباء برّه باولیائه والسّینِ سِرُّه مع اصفیائه و المیم منّهُ علی اهل ولائه. باء برّ او بر بندگان او، سین سرّ او با دوستان او، میم منت او بر مشتاقان او.»[3]

و در سوره اعراف به نام الله نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«باء برّ خدا با پیغامبران به الهام نبوت و رسالت، سین سرّ خدا با عارفان به الهام انس و قربت، میم منت خداست به دوام نظر رحمت، الف آلاء اوست، لام اول لطف او، لام دوم لقاء او و هاء، تنبیه و ارشاد او.»[4]

و در سورهٔ مریم چنین می‌نویسد:

«بسم‌الله الباء بقاء الله ربّ‌العالمین، السین سلام‌الله علی المؤمنین، المیم محبة الله بعباده التائبین و المتطهرین، باء اشارت است به بقاء الله تعالی، خداوند جهان و جهانیان و دارنده همگان یقول الله «یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ» سین اشارت است به سلام الله بر دوستان و نواختن ایشان در دو جهان یقول‌الله تعالی: «تَحِیَّتُهُم یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلامٌ» میم اشارت است به محبت خداوند مهربان که به لطف خود مهر و محبت خود داد به بندگان؛ یقول‌الله تعالی:

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۴۹۵.

۲. این اشاره در حدیثی از امام صادق (ع) نیز نقل شده که در بررسی به آن اشاره می‌کنیم.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۷.

۴. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۵۵۵.

«اِنَّ اللهَ یُحِبُّ التَّوّابینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرینَ.»[1]

و سرانجام در سورهٔ قلم حروف بسم را اشاره به صفات دیگری دانسته و می‌گوید:

باء اشارت است به برّ خداوند اهل سعادت را، سین اشارت است به سبق رحمت اهل جهالت را، میم اشارت است به مقام محمود اهل شفاعت را.»[2]

بررسی

چنانکه ملاحظه شد میبدی حروف «بسم‌الله» را اشاره به صفات متعدد الهی و مقامات گوناگون بندگان معنی کرد. چه اینکه باء را اشاره به: بصیر، برّ، بقاء، بهاء، الهام نبوت و رسالت و حرف سین را اشاره به سمیع، سرّ، سناء، سلام و سبق رحمت، و حرف میم را اشاره به مجیب، منت، مجد، ملک، محبت و مقام محمود دانست.

اگر بنا باشد هر کسی طبق ذوق و سلیقه و با ذهنیات خود حروف کلمه‌ای را تفسیر کرده و آن را بر صفتی تطبیق نماید در این صورت به تشتت و اضطراب کشیده خواهد شد؛ بنابراین باید به آنچه از معصوم دربارهٔ مفهوم داشتن حروف کلمات به ما رسیده اکتفا نمود. چنانکه در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم که فرمود:

«الباء بهاءالله، السین سناءالله و المیم مجدالله [یا ملک‌الله] و الالف الاء الله علی خلقه من النعیم بولایتنا و اللام الزام الله خلقه و لایتنا، فالهاء هوان لمن خالف محمداً و آله: باء اشاره به بهاء خدا، سین اشاره به سناء او، میم اشاره به مجد [و ملک] او، الف اشاره به نعمتهای خدا است مانند نعمت ولایت بر بندگانش و لام اشاره به پذیرفتن این ولایت و هاء اشاره به ذلت و خواری مخالفان محمد و آل‌محمد است.»[3]

اسرار باء بسمله

مؤلف کشف‌الاسرار در معنای باء بسم‌الله می‌نویسد:

«خداوندان معرفت و جوانمردان طریقت گفتند: معنی باء بسم‌الله آن است که «بی فَافْرحوا و بی فتروّحوا» رهیگان من! بندگان من! به من شاد باشید، و از غیر من آزاد

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۱۶.
۲. همانجا.
۳. بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۲۳۱.

باشید، به نام من آرام گیرید، بر ضمان من تکیه کنید، به یاد من آرامش کنید، حق من در دل گیرید، عهد من در جان گیرید، بنده من هر جا که راستی است آن راستی به نام ماست هرجا که شادی است آن شادی به صحبت ما، هر جا که عیشی است آن عیش به یاد ما، هر جا که سوزی است آن سوز به ذکر ما.»[۱]

و دربارهٔ نقطه باء بسم‌الله می‌نویسد:

«و آن نقطه که در تحت باء «بسم‌الله» است اگرچه در نظر بشریت اختصاری و اقتصاری دارد، آن در آسمان قرآن بر مثال زهرهٔ کمال است و بر رخسار حقیقت بر مثال خال جمال است.»[۲]

عظمت باء بسم‌الله

در این زمینه وی می‌نویسد:

«بر افواه ائمه دین و علماء شرع متداول است که هرچه اندر کتب و صحف ربانی است از اوراق آدم و صحف شیث و ادریس و ابراهیم و موسی، مجموع آن جمله اندر تورات و انجیل و زبور است و هرچه اندر این کتب مسموع است در سورهٔ الحمد است، و هرچه در سورهٔ الحمد است اندر این چهار کلمه است که «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» و هرچه در این چهار کلمه است در حروف «بسم‌الله» است و هرچه در صورت باء است در صرهٔ نقطهٔ وی است.»[۳]

و در جای دیگر در بیان عظمت باء بسمله می‌نویسد:

«ای جوانمرد اگر تو پنداری که هر کس را مسلم است که به بستاخی [گستاخی] قدم در سراپرده عزت «بسم‌الله» نهد پنداشت خطاست. به جلال قدر بار خدا که صدق همه صدیقان و اخلاق همه مُخلصان و معرفت همه عارفان بر درگاه نقطه باء «بسم‌الله» به حیرت ایستاده و چون حلقه بر در بمانده که تا مگر اشراف دهند ایشان را بر انوار اسرار این نام، و هرگز ندادند و دست رد به سینهٔ ایشان بازنهادند.»[۴]

آخرین نکته‌ای که دربارهٔ بسم‌الله بدان اشاره می‌کند سرّ حذف الف از «بسم» است. وی در این زمینه می‌نویسد:

«این [بسم] در اصل چنان بوده که در «اقرأ باسم ربک» الف را از آن حذف کردند و

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۱۵.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۵۳۷.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۰۶.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۰۶.

طول آن به باء دادند تا دلیل بود بر حذف الف.[۱]

بشنو سری از اسرار بسم‌الله: بسم در اصل «باسم» بوده الف راست بود و شکل وی مستقیم، و با در نهاد خود منحرف و منعطف، الف در لوح اول بود و با ثانی [دوم]، چون در آیت تسمیت آمد با اول گشت و «الف» ثانی فراتو می‌نماید که کار الهی نه بر وفق مراد تو بود تو یکی را اول داری و من آخر گردانم، تو یکی را آخر داری و من اول گردانم، اشارت است که من یکی را به فضل بپذیرم یکی را به عدل رد کنم. تا بدانی که کار به عدل و فضل ماست نه به هنجار عقل شما. الف که اول است ثانی گردانم و با که ثانی است فراپیش دارم و صدر کتاب و خطاب خود بدو سپارم و کسوت و رفعت الفی در او پوشانم تا جهانیان دانند که منم که یکی را برکشم و یکی را فروکشم (تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ).»[۲]

سرّی دیگر

«در شکل باء بسم‌الله اشارتی است و اندر آن اشارت بشارتی است، نقش «با» حقیر و ضعیر بود چون با نام حق پیوسته شد، علو گرفت و خلعت دنوّ یافت، از روی اشارت می‌گوید ای بندهٔ مؤمن حرفی که به نام ما پیوسته شد قدر و جمال یافت و خطر و کمال گرفت تا بدانی که هر که به ما پیوست از قطعیت ما رست و هر که دل در غیر ما بست در نهاد خود بشکست.»[۳]

«[یعنی] باء که با نام مولی صحبت کرد سرافراز با، ها گشت، مؤمن که همه عمر با نام مولی صحبت دارد چه عجب اگر سرافراز دو جهان گردد؟»[۴]

حسن ختام

نام خدا در اشعار کشف‌الاسرار

مؤلف کشف‌الاسرار در تفسیر و تأویل بسمله اشعاری نیز نقل می‌کند که در آن به اهمیت و آثار نام خدا اشاره شده است که برای حسن ختام در اینجا آورده می‌شود، باشد تا آنهایی که شوری در سر و شوقی در دل دارند و متعطش وادی طلبند بتوانند به دستیاری این کلمات شورانگیز و

---

۱. اهل فن می‌نویسند دلیل حذف الف «باسم» کثرت استعمال آن می‌باشد (تفسیر ابوالفتوح و کشاف ذیل آیه).
۲. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۲۸۴.
۳. همان.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۳.

این اشعار مهرانگیز کمند شوق در گردن جان انداخته، در میکده عشق الهی جرعه‌ای نوشند.

الذات و النـعت و الاسـماء و الکـلم — جلت عـن الوهـم و الادراک لو عـلموا[۱]

بـبسم الله مـفتتح الکـلام — و بسـم الله شـافیة السـقام[۲]

مهر ذات توست الهی دوستان را اعتقاد — یاد وصف توست یارب غمگنان‌را غمگسار[۳]

در عـالم اگـر هـزار کـام است مـرا — بی‌نام تو سر به سر حرام است مرا[۴]

وصـاف تـرا وصـف نـدانـد کـردن — تو خود به صفات خود چنانی که تویی[۵]

نـام تـو شـنید بـنده، دل داد بـه تـو — چون دید رخ تو، جـان فـرستاد بـه تـو[۶]

نـام تـو بـه صـد مـعنی نـقاش نگـارند — بر یاد تو و نـام تـو مـی جـان بسپارند[۷]

با هر که سخن گویم، گر خواهم و گر نه — ز اول سـخن، نـام تـوام در دهـن آیـد[۸]

بگسلانم کـمر گـردون از قـوت خـویش — چون به طرف کمرم نقش ز نام تو بـود[۹]

چـون یـاد تـو آرم از غـمان آزادم — جز یاد تـو هـرچـه بـود رفت از یـادم[۱۰]

کوشم که بپوشم صنما نام تـو بـر خـلق — زاول سـخنی نـام تـو انـدر دهـن آیـد[۱۱]

نام تـو مـرا مـونس و یـار است بـه شب — وز ذکـر تـوام هـیچ نـیاساید لب[۱۲]

جز نام و خیال و عشقت ای جان جهان — بر لفظ و دل و دیده مرا نـیست عـیان[۱۳]

اندر دل من، عشق تو چون نور یقین است — بر دیدهٔ من نام تو چون نقش نگین است[۱۴]

و شقّ له [محمد] مـن اسـمه کـی یـجله — فـذو العـرض مـحمود و هـذا مـحمّد[۱۵]

* * *

در پایان از دانشگاه آزاد اسلامی میبد و ادارهٔ کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان یزد که در برگزاری کنگره بزرگذاشت ابوالفضل رشیدالدّین میبدی نهایت سعی خود را مبذول داشته‌اند تشکر و قدردانی می‌کنم.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۷.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۹.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۱۰.
۶. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۲۱۷.
۷. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۳۷۴.
۸. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۵۵.
۹. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۸۰.
۱۰. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۰۶.
۱۱. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۴۷۳.
۱۲. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۴۵۴.
۱۳. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۱۱۲.
۱۴. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶۹۷.
۱۵. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۲۹۸.

گزارش واژه‌ای چند از کشف‌الاسرار با توجه به فارسی هروی

محمدآصف فکرت

عضو سابق آکادمی علوم افغانستان

بیشتر آثار مهم و نظم و نثر فارسی دری را در پنج سدهٔ پس از ظهور اسلام، خاورنشینان و شهروندان سرزمینهای بیرون از مرزهای ایران امروز نگاشته‌اند. چه در کتب تواریخ و چه در آثار ادبی و مجموعه‌های علمی مکرّراً به دانشوران و مؤلفانی برمی‌خوریم که در پی نام خویش نسبت سمرقندی، بخاری، اوشی، فرغانی، مروزی، ترمذی، کشی، بدخشی، کاشعزی، ولوالجی، بلخی، جوزجانی، غزنوی، غوری، سجاوندی، بادغیسی و هروی دارند؛ و بسا که رازیان و اصفهانیان و همدانیان و دیگر باخترنشینان را نیز در آن روزگاران فروغ خاور به آن خطّه کشانیده است و در نتیجه اقلاً آثار متعلّق به پنج سدهٔ اول هجری به گونه‌ها و لهجه‌هایی سروده و نگاشته شده است که فهم آن و اشراف به آن برای ایرانیان عصر حاضر محلّ تأمّل و سزاوار دقّت است.

اینکه زبان فارسی در قالبِ گونهٔ تهرانی خویش در چه وضعی است و چه آرایشها و پیرایشهایی را پذیرفته و تا چه پیمانه‌ای پاسخگوی نیازهای فارسی‌زبانان معاصر در ایران و جهان است و یا اینکه این میراث گرانبها را اکنون چه ارجی می‌نهیم و منحنی صعودی و نزولی آن در چه نقطه‌ای است، موضوع بحث این بی‌بضاعت نیست؛ بلکه موضوع بحث

اشاره‌ای است به کیفیت آشنایی پژوهشگر امروز با متون کهن.

همانگونه که یک تفسیر یا موضوع دیگر تألیف شده در بخارای قدیم و پیرامون آن برای ایرانی عصر حاضر تا حدّی ناآشنا و پاره‌ای از الفاظ آن نامأنوس و غریب و حتی جمله‌سازی و کاربرد افعال در نظرش شگفت‌آمیز است؛ فارسی گفتاری آن نواحی در عصرها نیز چنین صورتی دارد.

امروز پژوهشگری که یک متن فارسی دری سدهٔ چهارم متعلق به بخارا، سمرقند، بدخشان، بلخ، غزنه و یا هری را می‌خواند، مورد تأمل قرار می‌دهد، یا می‌خواهد تصحیح و تحقیق کند، با دیدن هر کلمهٔ جدید و جملهٔ تازه بیشتر شیفتهٔ آن می‌گردد به خصوص آنچه غرابتِ آن با فارسی تهرانی بیشتر است؛ واژه‌هایی که با کاوش در واژه‌نامه‌ها نیز نمی‌توان معنای واقعی آنها را دریافت. گاه مصحّح و محقق به هر وسیلهٔ نزدیک و قابل وصول می‌آویزد تا معادلی ـ گرچه نامعتبر و بی‌تناسب ـ برای آن بیابد. مستمسک پژوهشگران در چنین مواردی بیشتر لغتنامه‌های هندی است و بر اهل زبان و نکته‌دانان ماوراءالنّهر و خراسان محقّق شده است که بسیاری از معانیِ در این فرهنگها از روی گمان و متناسب با قرائن جمله و محلّ کاربرد واژه برگزیده شده است.[۱]

در شرح دشواریها و تصحیح متون کهن فارسی از همهٔ مآخذ و امکانات استفاده می‌شود جُز مراجعه به صورت زندهٔ زبان و به سرزمینها و مردمانی که تکلّم به این گونه‌های زبان فارسی را هنوز در میانشان دارند. محقّق، اندیشهٔ استفاده از هرگونه امکانات را دارد جُز آنکه تصور کند همین اکنون گروههای انبوهی به زبان مورد تحقیق او سخن می‌گویند زنده‌اند و این زبان را زنده دارند.

اکنون پس از رفع موانع و فواصل محققانی که به مراکز دوشنبه تاجیکستان و بندرت به سمرقند و بخارا راه یافته‌اند بوی آشنا می‌شنوند و این دریافت آمیخته با تعجب گاهی در مطبوعات منعکس می‌گردد؛ امّا گفتنی است که گونهٔ سخن آن مراکز به خصوص آنچه در سخنرانیها و محافل رسمی از زبان طبقه‌ای شنیده می‌شود که نوعی زبان معیاری را ایجاد کرده‌اند و یا متظاهر به سخن گفتن دری بر شیوهٔ تهران و کابلند؛ با سخن گفتنِ فارسی‌زبانان پیرامون بلخ، بدخشان، حصار، فرغانه، اوش، بخارا، جوزجان، سمرقند،

۱. برخی از دانشوران ایرانی به ویژه جناب آقای دکتر رواقی نیز به این حقیقت توجه فرموده‌اند.

غزنه، پروان و کابل بسیار فرق دارد. این زبانها را دریابد یافت.

اطلاع داریم که در تاجیکستان تا حدی در گردآوری واژه‌ها، امثال و دیگر مواد زبان و فرهنگ مردم کوششهایی شده است، امّا آشنایی با لهجه‌های موجودهٔ پیرامون بلخ و بدخشان و پنجشیر و بامیان و سمنگان و تخار بسیار اندک است حتی شناسانیدن لهجهٔ معیاری کابل نیز به پیمانهٔ بسیار محدود صورت گرفته است.

باید مطلع باشیم که بلخیان شعر مولانا را خوب‌تر می‌فهمند و هم آسانتر می‌خوانند و راز و رمز آن را آسانتر درمی‌یابند؛ که برای دیگران گاهی هم فهمش دشوار است و هم خواندنش. همچنان هنوز یمگانیان و بدخشیان زبان و لهجهٔ روزگار ناصرخسرو را نباخته‌اند. هرچند دست آزمندان، لاجورد بدخشان را از معادن برآورده است، گوهر گرانبهای فارسی دری هنوز در کوهپایه‌های بدخشان دست نخورده باقی مانده است. همین است وضع هرویان در برابر متون کهن فارسی، که هرچند جامی «نفحات‌الانس» را چهارصد سال پس از تألیف «طبقات‌الصوفیه» برای دریافت آسانتر آن نگاشته است، امّا گزافه نیست که حتی امروز هم خوانندهٔ هروی طبقات کهن را آسانتر از نفحات نو در تواند یافت.

در این مورد اشاره‌ای به شرح و تفسیر ناموجّه واژه‌ها در برخی از معروفترین متون فارسی بی‌مناسبت نیست؛ به گونهٔ مثال، در طبع «تاریخ بیهقی» هرجا که حدیث «پیروز و نخجیر» می‌رود با نهادن علائم تعجب و استفهام در درست بودن ضبط کلمه ابراز تردید می‌شود و در یکی از چاپها پیشنهاد می‌شود که شاید صورت صحیح این کلمه «پروان و پنجهیر (پنجشیر)» بوده باشد که همهٔ این کوششها نه‌تنها واقعیّت این نام برخواننده و پژوهشگر پوشیده می‌ماند، که ذهنش نیز مغشوش می‌گردد. اینجا مسافری که از کابل به بلخ رفته به یاد می‌آورد که بر حاشیه چپ جاده بارها لوحی را دیده است که مسافر را به آبادیهای بخش «پیروز و نخجیر» در حوالی استان سمنگان رهنمایی می‌کند؛ و به یاد می‌آورد که نسخه‌های خطی در بلخ دیده است که کاتب از مردمان همین بخش بوده و در رقم نسخه نسبت خویش را «پیروز نخجیری» نوشته است. این شخص اگر «تاریخ بیهقی» بخواند هر چند راهی به تحقیق و پژوهش متون نبرده باشد، دشواریی در خواندن و فهم این کلمه نمی‌یابد.

در جای دیگر، بیهقی از «کَرُکْ یا کروخ» یاد می‌کند که بخشی است از هرات که امروز

هم پس از هزار سال همان «کروخ» است امّا در هامش «تاریخی بیهقی» شرحی قیاسی بر آن نگاشته شده و آمده است که این نام شاید اکنون «کُلوخ» تلفظ شود (!).

چنین مواردی در متن معروف «الابنیة عن حقایق‌الادویة» مکرّر دیده می‌شود که نگارنده در جایی دیگر به تفصیل به آن پرداخته است و در اینجا برای نمونه به یکی دو مورد اشاره می‌شود:

«کَرَّک» نام خراسانی پرنده‌ای حلال گوشت و خوشخوان است که در ترکی به آن بلدرچین و در کابل بُودَنَه گویند. در هامش «ابنیه» آن را ماکیان ترجمه کرده‌اند که یکی از موارد ترجمه از روی قرینه و قیاس را نشان می‌دهد؛ یعنی واژهٔ کُرُک را یافته‌اند که صفت بیماری ماکیان و آمادگی او برای جوجه‌پروری است.

یا «گواهن» که مؤلّف «الابنیه» خواص آن را به تفصیل ذکر کرده و درهامش احتمال داده‌اند که گواهن شاید همان «گاو آهن» باشد (!).

در فارسی هروی به ماده‌ای که پس از گدازش آهن در کوره بماند، «گواهن» گویند و بسیار معروف است؛ ریم آهن نیز گویند؛ و مثلی است که «از آتش خاکستر آید و از آهن گواهن» و نظیر این موارد در بسیاری از متون کهن هنگام تصحیح و توضیح مکرر رُخ می‌دهد.

یک نکتهٔ مهم دیگر که ذکر آن در اینجا بیجا نیست، مغشوش ساختن ذهن پژوهشگران زبان فارسی با صدور حکم قطعی در تحوّل واجها، اصوات و واژه‌ها به قیاس فارسی تهرانی است.

حکم بر اینکه اکنون دیگر همهٔ فارسی‌زبانان، کلمات دارای مصوت معروف به یای مجهول و مصوت معروف به واو مجهول یا مصوت معروف به هاء غیرملفوظ را مانند فارسی تهرانی تلفظ می‌کنند و این مصوتها دیگر در زبان فارسی وجود ندارد حکمی که با احتیاط کمتری صادر می‌شود و ذهن خواننده و پژوهشگر را آشفته می‌سازد، و از واقعیت موجود در گونه‌های موجود زبان فارسی چشم‌پوشی می‌شود. رعایت این موارد و اعتراف به حقایق موجود قلمرو زبان فارسی ما را در پژوهشهای وابسته به زبان فارسی به گونهٔ مؤثری یاری خواهد کرد.

از میان شاخه‌های زبان فارسی دری، فارسی هروی دارای دو خصوصیّت قابل توجه ـ در ارتباط با متون کهن ـ است.

نخست اینکه با وجود تحمل صدمات شدید مانند قتل‌عامها، مهاجرتها و ویرانیهای هرات در طول تاریخ، در زبان هروی معاصر ـ چون آن را با زبان سدهٔ چهارم و پنجم هجری مقایسه کنیم ـ دگرگونی فوق‌العاده‌ای پدید نیامده است و اگر پدید آمده اندک است.

دوم اینکه در سدهٔ چهارم و پنجم و ششم هجری بسیاری از متون با ارزش فارسی به همین زبان یا گونه‌های بسیار نزدیک به آن نگارش یافته است. مانند لغت فرس، الابنیه عن حقایق‌الادویه، طبقات الصوفیه، تفسیر شریف کشف‌الاسرار و عدةالابرار و بسیاری دیگر از آثار منثور و منظوم.

«کشف‌الاسرار» از متون ارزشمند زبان و ادب و عرفان فارسی متعلق به اوائل سدهٔ ششم هجری است؛ در این اثر خواجه رشیدالدّین ابوالفضل میبدی شاگرد دانشور و ارادتمندِ خواجه عبدالله انصاری به گسترش و تفصیل تفسیر استاد پرداخته است.

به وضوح پیداست که اساس زبان نگارش این تفسیر شریف، فارسی هروی است و میان آن و طبقات الصوفیه و الابنیه به لحاظ ویژگیهای لغوی و دستوری پیوندهای استواری موجود است. از آن مهمتر بررسی پیوند کشف‌الاسرار با فارسی هروی امروز است و دقت در همین پیوندها می‌تواند گرهگشای دشواریهایی باشد که لاینحل مانده و یا با مراجعه به فرهنگهایی که غالباً لغات را از روی گمان و قرینه ترجمه و تفسیر کرده‌اند به ابهامی جدید کشانیده شده است.

در این بیانِ مختصر واژه‌ای چند از متن «کشف‌الاسرار» با مراجعه به فارسی هروی مورد بررسی قرار گرفته است و نشان می‌دهد که ارزش مطالعه در هر یک از لهجه‌های شرقی‌زبان فارسی همچون هروی، بلخی، بدخشی، بخارایی و غزنوی در تحقیقِ هرچه دقیق‌تر متون کهن فارسی تا چه پیمانه‌ای است.

البته این پژوهش مختصر در برگیرندهٔ همهٔ واژه‌ها و ترکیبات و تعبیرات این تفسیر شریف که به گونه‌ای با فارسی هروی امروز قابل مقایسه‌اند، نیست زیرا آن خود درخور تحقیقی مبسوط و مفصل است؛ بلکه در اینجا به ذکر چند نمونهٔ بسیار واضح و آشکار پرداخته شده است و هدف نشان دادن پیوند یکی از لهجه‌ها و گونه‌های فارسی دری با زبان نگارش متون کهن فارسی بوده است و اگر اشاره به موارد انتقادآمیزی شده هرگز قصد نکوهش و حتی انتقاد از اشخاص و افراد معیّنی بویژه آن رادمردانی که چهره در

نقاب خاک کشیده‌اند ـ روحشان شاد باد ـ نبوده است و به همین دلیل هم از کسی به وضوح نام نبرده‌ایم چه قصد ما بحث بر روی یک مسأله و موضوع مشترک در میان فارسی‌زبانان بوده است نه چیز دیگر.

گزارش واژه‌ای چند از کشف‌الاسرار با توجه به فارسی هروی

آب دست: وضوء *«به زمستان سرد آبْ دست تمام کند»* ۶۲/۳.

این واژه که در متونِ کهن فارسی، فراوان به کار برده شده اکنون در زبان پشتو به صورت «اَوْدَسْ» موجود است. در فارسی هروی ترکیب «دست نماز» به معنای وضو به کار می‌رود.

آب زِه: منی *«چه بینید این آب زه که می اوگنید»* ۴۵۷/۹.

این گونه واژه‌ها نشان می‌دهند که بهتر است در علوم و فنون مختلفه به جای واژه‌سازیهای شتابزده در پی واژه‌یابی برآییم و بر این باور باشیم که گنجینهٔ واژه‌های فارسی چنان غنی است که هرگاه از گوشه‌های مختلف آن اطلاع یابیم، بسیاری از برابرهای لغوی را در آن می‌توانیم یافت.

آتش زنه: وسیلهٔ *برافروختن آتش که امروز فندک گویند یا از کلمات اروپایی به جای آن استفاده می‌کنند، مانند لایتر. «آتش زنه آتش نداد»* ۲۹۹/۷ *«آتش زنه برداشت، سنگ بر آن زد»* ۱۲/۶.

آتش‌زنه، آتش‌دان، آتش‌کاو، آتش‌کش، آتش‌گیره همه ترکیبات فصیح فارسی است که در گونهٔ هروی آن وجود دارد. در برابر آتش‌زن، بادزنه نیز به معنای پنکه وجود دارد که به لهجهٔ تهرانی بادبزن گویند.

آشمیدن: نوشیدن، *آشامیدن. «می آشمید آشمیدن ریگ خشک با شتران تشنه»* ۴۳۹/۹.

شمیدن در فارسی هروی نوشیدن است.

ازار: *تن پوش «و موسی راکلاهی نمدین بر سر و ازارکی پشمین بر تن...»* ۱۰۱/۶.

اِزار در لهجهٔ کابل و توابع آن یعنی شلوار. کلمهٔ پِیْزار به معنای کفش در لهجهٔ کابل نیز قابل بررسی است که آیا پای ازار بوده است، یا پای افزار.

اِشتاو: شتاب *«به عقوبت نشتاوی»* ۴۲۱/۱۰؛ *«آن عذاب است که می‌شتاوید به آن»* ۱۵۶/۹.

این واژه در فارسی هروی به کثرت استعمال می‌شود؛ امّا تصریف آن مرکّب است؛ اِشتاو: شتاب؛ اشتاو کردن: عجله داشتن، شتابیدن و شتافتن؛ اشتاوی: عاجل؛ اِشتو: چطور؟

اَشناو: شنا، آب‌بازی *«و به ستارگان روان که در فلک در موج اشناو می‌کنند»* ۳۶۳/۱۰؛ *«همه در چرخ آسمان شنو می‌برد»* ۲۲۵/۶.

در بهجهٔ هروی: آشْنا.

اَنْدْ: بخش، پاره، چند *«آن وام او را اند تویی کند و اند باره»* ۴۷۴/۹.

(در هامش صفحه آمده است: کذا) اند تو: چند لا و اند باره چند باره و مضاعف. در فارسی هروی «اَنْدِ یوال» یعنی شریک و سهیم و «اَنْدِ یوالی» یعنی سهم هر یک از شرکاء در پرداخت وجه معیّنی.

بارُو: دیوار شهر، باره *«میان آن دو قوم دیواری زنند - بارویی - بر آن باروی دری بوَد؛ اندرون آن باروی بهشت و بیرون آن باروی دوزخ»* ۴۷۴/۹.

در هرات چون این واژه با برج به کار رود برج و بارو گویند و به تنهایی باره گویند.

بازخواست: تحقیق و بازپرسی. *«در کورهٔ بلا گداخته و بازخواستی نه»* ۵۸/۱۰.

کاربُرد این واژه در فارسی هروی معاصر قابل توجه است و همچنان مؤیّد ترجیح واژه‌یابی به جای واژه‌سازی. ترکیبات جالب دیگری نیز هست چون بازآورد: عواقب کار خطیر و پر مسؤولیت؛ برخواست: برگ تبرئه؛ درخواست: برگ تقاضا.

بژول: کعب، قاب، *استخوانی در مفصل مُچ یا بند پا. «تا هر دو بژول»* ۳۰/۳.

قاب بازی را در فارسی هرات بژولبازی گویند. بژولک نیز گفته می‌شود. بژولک شدن یعنی عارضهٔ در رفتن استخوان مچ پا.

بی‌آب: رسوا و مفتضح و بدنام. *«و ایشان را کم آورده و بی‌آب»* ۲۰۱/۷؛ *«و آنکه بود از خوارشدگان و بی‌آبان»* ۴۹/۵؛ *«بی‌آب و رسوا مکنید»* ۳۱۵/۵.

در فارسی هروی بی‌آب شدن یعنی بی‌حیثیت و رسوا شدن، مسخره شدن. آب و پرده یعنی سنگینی و عزّت و اعتبار.

پاییدن: بقاء، ماندن. *«اگر در دین آباء و اجداد خود بودن و بر آن پاییدن تبعه‌ای خواهد بود»* ۳۷۱/۷.

این واژه در لهجهٔ هروی کاربرد اندکی دارد ولی در کابل با همهٔ حالات تصریف بر

جای است.

پُشت خَم: رکوع. *«و ایشان پُشت خم دادگان»* ۱۴۲/۳.

در فارسی هروی «پشت خم زدن» یعنی به آهستگی از کاری و جایی گریختن، چنانکه حریف متوجه نشود.

پُشتی داشتن: *حمایت شدن، توکل. «و ایدون باد که پشتی داشتن گرویدگان به خدای باد»* ۳/۱۰.

در فارسی هروی پشتی: حمایت، پشتی‌کشی: طرفداری، پشتیوان: پشتی‌بان و حامی «هرگز پشتیوان و یار بدان نبوده‌ام» ۳۷۲/۷.

پُل: *چوب بلند و ضخیم. «گویی پُلهایی‌اند با دیوار نهاده»* ۱۱۱/۱۰.

در فارسی هروی بر جای مانده، در تهرانی به آن تیر و در کابلی چوب گویند. در هروی خانهٔ پُل‌پوش یعنی خانه‌ای که سقف آن را با تیر چوب و تخته پوشند.

پلاس: *نوعی فرش پشمین. «اثاث نامی است قماش‌خانه را چون پلاس و جوال و توره [ظاهراً توبره]»* ۴۲۸/۵.

در فارسی هروی پلاس نوعی فرش پشمین بدون پُرز و خشن‌تر از جاجیم.

پلیته: *فتیله. «چون روغن و آتش باشد، تا پلیته نباشد که هستی خود فدا کند تمام نبود»* ۳۴۶/۹، *«خوف بر مثال آتش است و رجا بر مثال روغن و ایمان بر مثال پلیته»* ۳۴۶/۹.

در فارسی هروی به همین صورت باقی است.

تاش: *لکهٔ صورت. «که از شما ببرد همهٔ تاشها و ناخوشیها»* ۳۳۱/۱۰، *«پیر طریقت گفت: پاداش بر روی مهر تاش است»* ۱۰۹/۳.

در هامش صفحات به نقل از «برهان قاطع» آورده‌اند که: کَلَفی باشد که به روی و اندام مردم پدید آید و عوام آن را ماه گرفت گویند؛ امّا چنین نیست. ماه‌گرفت لکّه‌ای است مادرزادی که زایل نشود و تاش اکنون نیز در هرات معمول است. تاش یعنی لکّه‌هایی که بیشتر بر رخسار بر اثر بیماری و یا خوردن برخی از خوراکیهای حساسیت‌زا عارض شود. گویند: رویش تاش افتاده است. در فارسی تهران کک‌ومک گویند.

تاویدن: *بسیار داغ شدن، سوزان شدن. «برتاویدن دوزخ»* ۲۷۷/۱۰.

می‌گویند خانه تاویده است؛ یعنی بسیار گرم شده است. گلخن تاو (تونتاب).

جوک: گروه، دسته. *«هر جوکی به آنچه در پیش ایشان است ... شادند»* ۴۴۳/۶، «یکی

پس دیگر و جوکی پس جوکی» ۶۴/۹، «جوکی از پیشینیان و جوکی از پسینیان» ۴۳۸/۹.

این واژه اکنون جوقّه و جوغه تلفّظ می‌شود. جوک هم موجود است به معنای شبیه و قرینه.

جهیدن: گریختن، فرار کردن. «دوزخ را فرمان دهند تا سیاست خویش آشکار کند، هیچ کس از مکلّفان از او نجهد» ۱۱/۸.

این فعل با تمام صورتهای تصریف آن معمول است؛ بِجِه: بگریز، جِست: گریخت.

چاشت: نهار. «هر که را چاشتِ آشنایی دادند، امیدواریم که شام آمرزش به وی رسانند» ۴۸۹/۹.

در فارسی هروی، اکنون چاشت معادل ظهر است.

چَفته: چوب بست تاک. «رزها بیافرید ... چفتهٔ آن بسته و کاژ آن ساخته ...» ۵۰۳/۳ (چاپ شده: جفتهٔ آن بسته و کار آن ساخته).

چفته چوب‌بستی را گویند که تکیه‌گاه رز (تاک) باشد و کاژ سقف آن چوب بست است.

چَم: هنجار، قاعده. «و سخن به چم گویند» ۴۲۰/۲، «یا او که رود راست و به چم» ۱۶۹/۱۰، «کاری راست، درخور و به چم» ۲۴۲/۱۰، «خدمتی به چم» ۱۸۷/۹.

برهان قاطع چم را رونق ساخته و آراسته ترجمه کرده و در هامش کشف‌الاسرار هم همین معانی را به نقل از آن فرهنگ آورده‌اند. «چم» در فارسی هروی مکرر استعمال می‌شود. چم داشتن: طریق استفاده از وسیله‌ای را دانستن، هنجار کاری را دانستن. چم و خم: راه و روش، بی‌چم: ناگهانی، غافلگیر.

چه به کار؟: به چه کار است؟ چه نیازی است؟. «خود حاضری ما را جستن چه به کار؟» ۳۵۸/۳.

این ترکیب در فارسی هروی و کابلی هنوز به همین صورت به‌کار می‌رود.

خاشه: شاخه‌های بسیار باریک و ریزه‌های باریک و ضعیف چوب. «گفتیم به دست خویش دستهٔ خاشه‌گیر» ۳۴۵/۸.

به همین معنی مکرر به کار می‌رود. خار و خاشه و خاشه‌چینی هم ترکیباتی هستند معمول و مستعمل.

خراس: آسیایی که سنگ آن را ستور گرداند. «در کوفه خراسی بود، مردی آنجا نشسته»

۳۲۸/۸.

خَسْت: خسته، هسته. «*به دست ایشان پوست خست خرما نیست*» ۱۷۰/۸.

این کلمه در فارسی هروی اکنون خسته تلفظ می‌شود.

خورسو: *مادرزن*. «*و خورسوان شما یعنی مادران زنان شما*» ۴۵۵/۲.

این واژه در لهجه‌های هرات و کابُل اکنون «خوشو» و در مشهد خوش تلفظ می‌شود. در لهجهٔ هرات و کابل پدرزن و پدرشوهر را خُسُرْ گویند و برادرزن را خُسُربوره (= خُسُرپور) خوانند.

دختر ندر: ربیبه، دختر همسر. «*دختر نَدران شما که در کنارهای شماانـد*» ۴۵۵/۲. (در هامش *برای این واژه و واژهٔ* بیشتر *آمده است: کذا فی ثلاثة نسخ*).

در لهجه‌های هروی و کابلی پسوند «اندر» برای همهٔ منسوبین به جای «ناتنی» به کار می‌رود. مانند پدر اندر، مادر اندر، دختر اندر و ... .

دلاسا: *آرامش یافته*، تسکین *داده شده*، *تسلّی یافته*. «*هرچند به طعام* **دلاسا** *و نیازمندند*» ۴۳/۱۰.

راست کردن: *اصلاح کردن، آراستن، مرتّب کردن*. «*کار ایشان باز ساخت و راست کرد*» ۱۷۳/۹.

زور کردن: غلبه و فشار. «*زور کرد بر ما*» ۴۶۴/۶.

یعنی غالب شد.

ستنبه: ستبر و قوی (حسب ترجمهٔ برهان قاطع). «*دیوی است ستنبه او را رنجه داشته*» ۵۳/۱۰.

این واژه با «سر تنبهٔ» کابلی به معنای کودن و خودرأی و با «قُتنبهٔ» هروی به معنای فربه قابل مقایسه و بررسی است.

سُنب: سُم. «*آن آتش‌افروزان از سنگ به سنبهای خویش*» ۵۸۳/۱۰، «*... و سنب خری نپرستد*» ۱۴۰/۲.

این افزایش «ب» هنوز در فارسی هروی معمول است. همچنانکه دُم را دُمْبْ و خُم را خُمب گویند.

شمله: جامه. «*شمله‌ای کهنه نهاده بود؛ فاطمه (س) آن شمله در پوشید*» ۳۳۰/۵.

شمله اکنون پارچه‌ای را گویند که از دستار (عمامه) آویخته است.

قُرطه: جامه، کُت. *«یکی قرطهٔ جفا پوشیده»* ۴۳۴/۱۰.

این کلمه اکنون کُرتِی تلفظ می‌شود.

کاژ: سقف. *«و آسمان کازی کردیم بیستون نگاهداشته»* ۲۲۵/۶، *«تا فروکشد رسنی از کاژ»* ۳۹۱/۶، *«و آسمان کازی برداشته»* ۹۶/۱، *«خانه‌های ایشان راکازی سیمین»* ۶۱/۹، *«تاکاز [اصل: کار] از زبر ایشان بیفتاد»* ۳۶۴/۵.

این واژه را در هامش صفحات خانهٔ چوبی و صومعه و خانهٔ نیی ترجمه کرده‌اند که صحیح نیست. در فارسی هروی به جای واژهٔ سقف ـ همچنانکه در کشف‌الاسرار مکرّر آمده ـ تنها واژهٔ کاج و کاژ متداول است، و همه آن را به کار می‌برند. کاژ واکردن: باز کردن سقف، برداشتن سقف، کاج بلند: سقف مرتفع و به مبالغه گویند: سرش به کاج می‌خورد؛ یعنی بسیار بلند قامت است.

کرد: رفتار، عمل، کردار. *«الله داناست و آگاه برکرد شما»* ۴۵/۱۰؛ *«هر نام از صفتی شکافته ... یا برکردی نهاده»* ۵/۱.

این کلمه به همین معنی، اکنون «کِرد» تلفظ می‌شود.

کُفتن: کوبیدن. *«برکفتن و گرفتن خداوند تو بس سخت است»* ۴۳۷/۱۰.

در هامش: کفتن به معنای از هم باز شدن، ترکیدن و ترکانیدن آمده ولی غالباً این واژه همان است که در فارسی هروی به معنای کوبیدن است و چون تلفظ «کوفتن» با واو مجهول است، بدون واو هم نوشته می‌شده است. کفیدن به معنای ترکیدن و کفاندن به معنای کفاندن در فارسی هروی به کار می‌رود ولی بیشتر در لهجهٔ کابل متداول است.

کم آرم: مغلوب کنم. *«من کم آرم و رسول من دشمن را»* ۱۶/۱۰، *«که مراکم آوردند»* ۳۸۲/۹.

در هامش «کم آوردن» به معنای کاستن آمده است، ولی در فارسی هروی این ترکیب هنوز معمول است. کم آوردن یعنی بسیار ترساندن و کم آمدن بسیار ترسیدن.

گرگن: مبتلا به بیمار گر و جرب. *«اگر در همه عالم گوسفندی گرگن در گوشه‌ای بماند»* ۴۱۵/۶.

گندا: بدبو و **نه گندا**: عفونت ناپذیر. *«جویهاست از آب نه گندا»* ۱۷۵/۹.

گنده در فارسی هروی هم به معنای گندیده و فاسد شده و هم مطلق به معنای زشت و بد گِل به کار می‌رود.

گندنا: *سبزیی که در ایران تره گویند.* «*منّ و سلوی را چه داند مرد سیر و گندنا*» ۳۸۸/۱۰.

مصراعی است از سنایی. گندنا در فارسی هروی و کابلی به کار می‌رود و در لهجهٔ کابل «تره» یعنی خیار چنبر.

گوش: *حفظ و نگهداری.* «*فرجها را گوشند از حرامها*» ۵۱۶/۶، «*این خانه را خداوندی است که خود گوش دارد*» ۶۱۷/۱۰، «*حصارها گوش دارید*» ۳۳/۱۰.

ترکیبات دیگری چون گوشوان: نگهبان و گوشیده محفوظ آمده است. «هوش و گوش» در فارسی هروی یعنی مراقبت و نگهداری.

لاش: *آخرین محصول فالیز را یکجا ـ رسیده و نارسیده ـ برکندن.* «*همهٔ یافتها دریافت دوستی لاش است*» ۳۹۸/۸.

مانده: *از کاری یا راهی درماندن و ناتوان و رنجه شدن.* «*چون مانده شوم تکیه بر آن کنم*» ۳۱۱/۷.

مَگَلْ: *قورباغه.* «*و مگلان (= ضفادع)*» ۷۰۵/۳.

در هامش نیز به نقل از برهان قاطع غوک و وزغ ترجمه شده.

نواله: *لقمهٔ آمده.* «*اگر یک لقمه باز گرفت چه زیان که صد نواله در پیچید*» ۲۷/۵.

علل پیدایش تفسیرهای عرفانی در ادب فارسی
با تکیه بر
تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار

فرید قاسملو
کرج

تفسیر شناسی

تفسیرشناسی (Hermenotic) علمی است که در آن به چگونگی تأویل متون پرداخته می‌شود. البته این علم در آغاز به بررسی متون مقدس می‌پرداخت اما در جهان معاصر این علم مورد توجه نظریه‌پردازان ادبی درآمده، شاخه‌ای از تئوریهای ادبی به حساب می‌آید. در فارسی هرمنوتیک را به تفسیرشناسی ترجمه کرده‌اند. ما در این نوشتار به جنبه‌های نوین این علم کاری نداریم، بلکه می‌کوشیم نگاهی به مهمترین نظریه‌های هرمنوتیکی کتابهای مقدس از آغاز تا اسلام بیندازیم. متأسفانه از این دید تاکنون کمتر به بررسی تفاسیر قرآن کریم پرداخته شده است. در ادامهٔ سخن می‌کوشیم تا از دید تفسیرشناسانه نیم‌نگاهی بیندازیم به کتاب عظیم کشف‌الاسرار. روش کار ما همانگونه که در طول نوشتار ملاحظه خواهید کرد پیروی از سیر تاریخی تفاسیر متون مقدس با

تکیه بر جریانهای فکری عصر به عنوان بستر به وجود آورنده تفسیر مورد نظر (به طور اخص کشف‌الاسرار) خواهد بود. با تکیه بر این پیش فرض که هر اثر ادبی نتیجهٔ اوضاع اجتماعی ـ سیاسی عصری خواهد بود که نویسنده در آن به سر می‌برده است. در مورد تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار از موضوع تصوف و عرفان به عنوان بستر فکری میبدی غافل نباید بود. از این رو به طور خلاصه به بررسی خط سیر فکری تفاسیر عرفانی قرآن از صدر اسلام تا کشف‌الاسرار خواهیم پرداخت. اما قبل از هرچیز لازم است مروری کوتاه بر کلیت تعاریفِ اندیشهٔ تفسیرشناسی متون مقدس داشته باشیم:

بررسی تاریخ علم تفسیرشناسی

هرمنوتیک به طور اخص یعنی تأویل که البته به معانی تفسیر و شرح و توضیح هم مورد استفاده قرار گرفته است. در معنی اعم، این علم مطالعهٔ کتابهای مقدس می‌باشد از نظر معناهای رمزی آنها، به گونه‌ای متفاوت با تفاسیر لغوی و نحوی. در دید کلاسیک هرمنوتیک را می‌توان به بحث و توضیح در مورد تئوری یا تئوریهای تفسیر متون مقدس تعریف کرد. بنابراین هرمنوتیک با تفاسیری که بر کتابهای مقدس نوشته شده است سروکار دارد. وجه ممیزه هرمنوتیک با خود تفسیر اینجاست که هرمنوتیک از تفسیر عام‌تر است. در این علم اصول تفسیرنویسی به صورتی منظم و دسته‌بندی شده مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس تفسیر، گونهٔ به فعل درآمده اصول هرمنوتیک است. در بررسی ریشه‌های به وجود آمده نوشته‌های هرمنوتیکی واقعیت این است که نمی‌توان به تاریخی قطعی دست یافت. نوع بشر همیشه نیازمند وجود اندیشمندانی بوده است تا آنچه نمی‌فهمد به وی بفهمانند. همانگونه که در طول تاریخ تفکر بشری، آگاهیهای او در مورد دنیای پیرامونش افزایش یافته به همان نسبت جهل او هم نسبت به نوشته‌هایی که برایش جنبه تقدس داشته‌اند بیشتر می‌شده و نیازمند به آن بوده است که با بازگشتی مجدد به این نوشته‌ها دانسته‌های جدیدش را با آنها مقابله کرده و بتواند پاسخی برای این سؤالات جدیدش بیابد. با رواج اندیشه‌های توحیدی، هنگامی که انسان به این رشد رسید که برایش توضیح دهند نوشته‌هایی وجود دارند که منشأ آنها را نه در روی زمین که نزد قادر مطلق و در آسمان باید جُست نیاز او به این علم بیشتر شد. زیرا دیگر با نوشته‌هایی با تفکر محدود روبرو نبود بلکه با نوشته‌هایی سروکار داشت که تمامی رموز

و نکته‌های تاریک جهان را در خود داشت و او باید راه‌حل این رازها را از درون آنها بیرون می‌کشید و این مهم در هر برهه‌ای از زمان وظیفه مفسران می‌بود.

در بررسی تاریخِ هرمنوتیک همانگونه که در سطور بالا نوشتیم، ریشه‌ها را باید در اعماق تاریخ بشر جستجو کرد. این پدیده در نام این علم (در زبان لاتین) نیز دیده می‌شود. هرمنوتیک از نام «هرمس» رسول و پیام‌آور بین خدایان یونان باستان گرفته شده است. کسی که او را به وجود آورنده فصاحت و بلاغت در روی زمین می‌دانند. از دید گذشتگان هم ریشه این علم را نه در تاریخ که در اسطوره‌ها باید جُست. برابرهای شرقی (سامی) و ایرانی هرمس هم کسانی هستند که از آنان باید به عنوان نخستین حکیم یاد کرد همانگونه که از ادریس و اخنوخ در ادیان سامی به عنوان نخستین حکما و معلمان یاد شده است. در ایران هم هوشنگ را با هرمس برابر دانسته‌اند. اگرچه از هوشنگ مستقیماً به عنوان حکیم یاد نشده اما کارهایی که به نام او ثبت شده ریشه این حکمت و تعلیم را در وجود این شخصیت اساطیری نشان می‌دهد. ارتباط این علم به این پدیده‌های اسطوره‌ای نشان از پیشینه و سابقه وجود آن دارد؛ اما درست است که ریشه‌های این علم در طول تاریخ مفقود شده‌اند، اما این علم در مورد کتابهای مقدسی که مورد احترام همهٔ معتقدان به ادیان توحیدی است وکتابهای آنها در دسترس است، چه می‌گوید؟ مهمترین نظریه‌های هرمنوتیکی در مورد کتابهای مقدس پیش از قرآن کریم را این چنین می‌توان برشمرد.

تفاسیر متون دینی پیش از قرآن

برای یک بررسی تاریخی از علم تفسیرشناسی باید به سراغ نخستینها رفت. نخستین تفسیری که بشر بر متون مقدس خود نوشت چیست؟ پرسشی از این مشکل‌تر هم می‌توان نمود؟ درست است که نمی‌توان در اعماق تاریخ به دنبال آن چیزی گشت که واقعاً نخستین باشد اما از بررسی همین تفسیرهایی که در دست می‌باشد می‌توان به نتایجی رسید. از نوشته‌هایی از این دست که اکنون وجود دارند، نخستین نوشته‌ها مربوط به آنهایی است که در شرح و توضیح اوستا نوشته شده‌اند. به ماهیت خود کتاب اوستا کاری نداریم. اما «زندها» مجموعهٔ تفاسیر و توضیحاتی هستند که به زبان پهلوی بر «اوستا» در زمان ساسانیان نوشته شده‌اند. این نوشته‌ها نه در جهت به اصطلاح تفسیر

لغوی که صرفاً در جهت بیان مشکلات و احیاناً افتادگیها و توضیح امور دینی و شرح عقاید بوده‌اند.

پیدایش این نوشته‌ها مربوط به چند عامل می‌باشند. یکی از بین رفتن متون کهن اوستا که در جریان حمله اسکندر به ایران اتفاق افتاد و لطمهٔ سنگینی به این دین وارد کرد؛ دیگر تفاوت زبانی که زبان فارسی از زمان جمع‌آوری و نگارش اوستا تا زمان ساسانیان به آن دچار شده بود. در این سیر تاریخی زبان فارسی آنقدر دچار تغییرات لغوی ـ آوایی بود تا احتیاج به دوباره‌نویسی متون پیدا شود. خصوصاً از آن جهت که اینبار کتابها به خطی متفاوت (پهلوی) نوشته می‌شود. با توجه به اینکه قسمتهایی از خود کتاب اوستا مربوط به زمانهای خیلی دور، حتی اعصاری پیش از زرتشت می‌باشد؛ پدیدهٔ تغییر زبان شدت بیشتری به خود می‌گرفت. از این رو در جریان بررسی متون تفسیری زرتشتی نکته قابل توجه در بررسی زندها آن است که این نوشته‌ها اصولاً ساختاری متفاوت با بقیهٔ کتابهای تفسیر پیدا می‌کنند. اینها در جهت روشن گشتن مشکلات و کاستیهای متون از هم گسیختهٔ اوستا به وجود آمدند، نه مثلاً به خاطر بررسی اوستا از دریچه‌ای خاص. در راه بررسی زندها به عواملی همچون زمان جمع‌آوری دوبارهٔ اوستا، تفاوتهای زبانی ـ نوشتاری و لغزشها، افتادگیها و گم شدن قسمتهایی از کتاب اصلی، باید توجه خاصی نمود. در حالی که رخدادی شبیه به این، برای نوشته‌های مقدس، دیگر اتفاق نیفتاد.

بعد از بررسی تفاسیر اوستا (که شرح بیشتری در مورد آنها از حوصله این مقال خارج است) طبیعتاً نوبت به کتابهای آسمانی بعدی (تورات و انجیل) می‌رسد. در این قسمت ما به این دو کتاب نگاهی یکجا می‌اندازیم. تفسیرهایی که بر عهدین نوشته شد سیر تفسیرشناسانهٔ جالبی را پدید آورده است که ما می‌کوشیم مروری شتاب‌آلود بر آنها بنماییم. در درجهٔ اوّل کوششی که در جهت حل مشکلات کتاب مقدس به عمل آمد و وضع اصولی برای گشودن رمزها و تمثیلهای خصوصاً عهد عتیق؛ بنیان تفاسیر عهدین را شکل می‌دهد. برای مثال کوششهایی که برای حل رمز ۴ حیوان وحشی که در باب هفتم کتاب دانیال نبی ذکر شده‌اند، صورت گرفت. کتاب دانیال را باید کتابی که سهم بسیار زیادی در پیدایش تفاسیر عهد عتیق به عهده دارد دانست، و همانند این کتاب در عهد جدید، کتاب مکاشفات یوحنا و مثلاً کوششی که بوسیلهٔ مفسران انجام گرفت تا با تفسیر

این کتاب به زمان ظهور دوباره حضرت مسیح (ع) و آخرالزّمان پی‌ببرند. گروههای مختلف فکری نیز طبیعتاً شروع به تفسیر عهدین می‌نمودند. مثلاً کوششی که فریسیان در راه اثبات عقاید خویش مبنی بر وجود معاد با استفاده از تفسیر نمودن عهدین به خرج دادند.

گروههای فکری عرفانی نیز طبیعتاً شروع به تفسیر کتاب مقدس می‌نمودند. در عرفان یهودی، رکن اساسی در این تفاسیر عرفانی که برای نخستین بار توسط روش عرفانی قبالا عنوان شد آن بود که هیچگاه نمیتوان به تأویلی نهایی از کتاب مقدس دست یافت و رسیدن به تفسیر و تأویل نهایی کتاب مقدس، به منزلهٔ پایان عمر جهان است. نمونه‌های این طرز تفکر را در بین بعضی فرق اسلامی خصوصاً باطنیان می‌توان دید. روش علمای یهود در تفسیر کتاب مقدس با رویکردی تاریخی به جلو رفته است. در ادوار قدیم و در قرون وسطی روش این بود که اصول یا قوانین معینی را برای تفسیر کتاب مقدس بیان کنند. مانند هفت قاعده‌ای که ربّی هلیل وضع کرد یا ۱۳ قاعده‌ای که ربّی اشماعیل در همین مورد بیان نمود.

در میان مسیحیان دو روش اساسی برای تفسیر در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی به وجود آمد. یکی در اسکندریه که به مجاز در روش بیان عهدین به عنوان اصلی کلی توجه می‌کرد و دیگری در انطاکیه که به معنای تحت‌اللفظی کلام اهمیت بیشتری می‌داد. در طی قرون وسطی روش عمده تفسیر معنی کردن چهارگانهٔ عهدین بود که بر اساس آن بایستی چهار معنی از الفاظ به دست آورده می‌شد: معنای تحت‌اللفظی، مجازی، اخلاقی و الهی. در طی نهضت اصلاح و رخدادهای بعد از آن که در عالم مسیحیت روی داد، این ارکان چهارگانه دچار تغییر شدند اما مبانی تفسیر بر روی همین ارکان باقی ماند. از جمله این بحث به وجود آمد که تفسیر کتاب مقدس از روی خود آن باید انجام پذیرد یا این امر را می‌توان در سایهٔ سنتهای کلیسایی (روایات و نقل قولها) نیز انجام داد؟ در دوران رنسانس قوانین و اصول زیادی برای تفسیر وضع نشد ولی سعی شد که دوباره دربارهٔ کتاب اندیشه شده و به توضیح آن شتافته و روش کار واضح‌تر شود. در قرن ۱۹ تحلیلهای فلسفی وارد قلمرو مسیحیت شد که خود مسائل جدیدی را وارد کرد: از جمله در فهم یک متن کهن به چه مسائلی باید اهمیت داد و اصولاً چه چیزی فهم این متن را از فهم متن دیگری از زمانی دیگر متمایز می‌کند؟ چگونه یک بخش واحد با

کل کتاب مرتبط می‌شود؟ یک متن مکتوب چگونه روحیات شخصی نویسنده را برملا می‌سازد و مسائلی مانند این. در قرن بیستم مسائل دیگری بوجود آمد. پیام را چگونه درک می‌کنند؟ چه رابطه‌ای میان زبان به عنوان حامل این پیام و زبان به عنوان خود پیام وجود دارد؟ و روش هرمنوتیکی این زمان نیز از درهم آمیختن دو افق تصویر شده است. یکی افق مفسر و دیگری افق متن. در اواخر قرن حاضر عهدین از جهات دیگری نیز مورد بررسی قرار گرفته است. مثل نقادی ادبی، بررسی ساختاری، بررسی از دید اجتماعی و مانند آن، محدودیتهای این نوشتار، فرصت بیشتری را در بررسی مسایل مربوط به تفاسیر عهدین اختصاص نمی‌دهد. از این رو بحث راجع به تفاسیر آسمانی پیش از قرآن را در همین جا به پایان برده به بررسی تفاسیر اسلامی می‌پردازیم:

سیری در تفاسیر قرآن از آغاز تا زمان نگارش کشف‌الاسرار

بدون شک، کتاب مبین تنها کتابی است که نوع بشر این چنین فراوان به بررسی و نوشتن تفسیرهایی پیرامون آن پرداخته است. نحوهٔ بیان و شیوهٔ استدلال کتاب مبین آنچنان مستحکم و پرصلابت است که نوع بشر به طور کلی خود را در برابر آن حقیر و زبون می‌یابد، کسانی هم که به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، هرچند هم که صاحب اندیشه و نظر بوده‌اند، به بیان این حقیقت پرداخته‌اند. با ذکر این نکته که تفاسیر قرآن آن چنان وسیع و فراگیر هستند که حتی برشمردن یکایک آنها در این مقال ممکن نیست و ما هم به طور خلاصه فقط به بررسی مهمترین جریانهای تفسیری اسلامی تا قرن ششم هجری می‌پردازیم، به سیر تفاسیر قرآن، از آغاز تا زمان نگارش کشف‌الاسرار، نگاهی اجمالی می‌اندازیم:

ریشه‌های تفسیر قرآن را در زمانی باید جُست که وحی این کتاب هنوز به پایان نرسیده بود و پیامبر خاتم هنوز مفتخر به دریافت وحی می‌شدند. بعد از بیان آنچه از سوی پروردگار به پیامبر اسلام فرستاده شده بود از سوی ایشان به مردم، صحابه به نگارش و حفظ آیات می‌پرداختند. لزوم شرح و تبیین بعضی آیات، نقل احادیث و روایات پیرامون بعضی آیات و ریشه‌های جدلی که بعدها آیات محکم و متشابه را شامل می‌شد و بعضی دلایل دیگر ریشه‌های تفسیر را در بین مسلمانان شکل داد. به اعتقاد شیعه نخستین مفسر قرآن پروردگار، سپس خودِ کتاب مبین، سوم رسول اکرم (ص) و

اهل بیت و چهارم صحابه به شمار می‌آیند.

صحابه را باید جزء نخستین تدوین کنندگان قرآن دانست، نه نخستین مفسران قرآن. بستر و زمینهٔ پیدایش علم تفسیر را در علم حدیث باید جستجو کرد. از جهت آنکه نخستین آراء و عقاید تفسیر قرآن پیرامون موضوعاتی چون الفاظ آیات از نظر معنایی و شأن نزول و شرح و تبیین آیات با استفاده از حدیث و روایت بود. شروع بحث آیات محکم و متشابه و لزوم شرح و توضیح آیات متشابه با استفاده از خود قرآن و سخنان پیامبر، کم‌کم علم تفسیر را از علم حدیث جدا کرد. در عرصهٔ کندوکاو پیرامون الفاظ و شرح آیات قرآن توسط روایات و احادیث (که از آن به تفسیر به مأثور تعبیر می‌کنند) عده‌ای ابن‌عباس و ابن‌مسعود را نخستین مفسّران قرآن می‌دانند امّا به روایت شیعه حضرت علی (ع) با تفسیر «ستین نوعاً من انواع علوم قرآن» را باید نخستین مفسّرِ مؤلف دانست و بعد از ایشان است که نوبت به صحابه می‌رسد.

در دوران اول حکومت اسلام در شبه جزیره تفسیر، از حدود تفسیر به مأثور خارج نشد و کمتر دربارهٔ آیات، اجتهاد و اظهار نظر می‌شد. این روش تفسیری را بعدها عده‌ای از مفسّران چون طبری مستقیماً ادامه دادند. اما اینکه چرا در قرن اول هجری تفسیر از محدودهٔ تفسیر به مأثور و تفاسیر لفظی خارج نشد مستند به دلایلی چند می‌باشد از جمله:

۱ـ عدم اختلاف اساسی بین مفسّران در شرح آیات،

۲ـ بسنده کردن مفسّران به شرح و گزارش آیات از جهات محدود،

۳ـ عدم احتیاج به دفاع از روش فکری خاصی چون هنوز روش فکری مستقلی بوجود نیامده بود،

۴ـ پراکنده بودن نوشتارها و کوتاه بودن روایتها.

با فوت آخرین گروه صحابه که شخصاً پیامبر اسلام را درک کرده بودند و ظهور نسل تابعین که موفق به درک این صحابه شده بودند، تفسیر قرآن سیر دگرگون کننده‌ای را آغاز کرد. تابعین با استفاده از همنشینی که با صحابه داشتند و مطالبی که از آنان شنیده بودند به تفسیر قرآن پرداختند. در این دوره اینان علاوه بر ذکر مطالبی که از صحابه شنیده بودند خود تدریجاً به اظهارنظر و اجتهاد در بررسی آیات پرداختند. مهاجرت هر کدام از تابعین به گوشه‌ای از سرزمینهای اسلامی، مکتبهای گوناگون تفسیری را به وجود آورد.

شاگردان ابن‌عباس از جمله مشهورترینشان «سعیدبن‌جبیر» (که او را عده‌ای نخستین تدوین کننده تفسیر قرآن می‌دانند) در مکّه، مکتب مکه را بوجود آوردند. در این گروه «مجاهد» در تفسیر آیات معتقد به تشبیه و تمثیل بود و قرآن را به گونه‌ای تفسیر می‌کرد که مناسب و موافق مفاهیم ظاهری الفاظ و تعابیر قرآنی نبود. خط و مشی او در تفسیر، زیربنایی برای روش تفسیر معتزلی به شمار می‌آید و نیز دستاویزی در اختیار عرفا و متصوّفه برای تفاسیر قرار می‌دهد، نکته‌ای که در بررسی ما واجد اهمیت به شمار می‌رود.

در گوشه‌ای دیگر، در مدینه بعد از مهاجرت ابی‌بن‌کعب به آنجا مکتب مدینه به وجود آمد. مفسرانی چون رفیع‌بن‌مهران، ابواسامه و محمدبن‌کعب ادامه دهندگان مکتب مدینه به شمار می‌آیند. در این روش تفسیری تکیه بر معانی لفظی آیات و استفاده از احادیث در تفسیر قرآن شرط اساسی و روش اصلی به شمار می‌آمد. مکتب عراق با مهاجرت ابن‌مسعود به این سرزمین به وجود آمد. مفسّران مکتب عراق به خاطر وجود مسائل اختلاف‌آور و کثرت آراء و عقاید گوناگون به رأی و نظر متّکی بودند و در این میحط ابن‌مسعود طریقه‌ای را در تفسیر پی می‌ریخت که بعدها به مکتب کوفه مشهور شد.

در این مکتب اصل برای تفسیر قرآن استفاده از رأی و نظر بود و اختلاف آنان در مسائل فقهی و دینی نیز بازده اظهارنظر و اجتهاد آنان در فهم نصوص و متون یعنی قرآن و حدیث بود. اگر دقت بفرمایید ملاحظه خواهید کرد که به مرور راه برای بیان تفاسیری که از نظریّات و عقاید افراد و گروهها پیروی می‌کند، در حال باز شدن است.

در بصره، مکتبی در حال نضج گرفتن بود که در نوشتار ما حائز اهمیت زیادی است. عده‌ای از نویسندگان تاریخ تفسیر «حسن بصری» را دومین تدوین کننده تفاسیر قرآن بعد از ابن‌عباس می‌دانند. در تفسیری که منسوب به حسن بصری است و اطلاعاتی از آن در بعضی کتب از جمله نوشته‌های ابن‌ندیم بازمانده است، حسن بصری کسی است که حجت و استدلال را به معنی متعارف آن معمول و رایج ساخت و میان زهد و استدلال سازشی به وجود آورد. او قرآن را از دید زهد و عزلت و بی‌اعتنایی به دنیا تفسیر می‌نمود و حتی آیات مربوط به تمتع از دنیا را نیز به زهد و چشم‌پوشی از آن توجیه و تأویل می‌کرد. چون معتقد بود که آیات قرآنی توانایی تحمل وجوه مختلف را داراست. این

تشتت و اختلاف، همزمان با ورود بعضی اندیشه‌های نوینی به قلمرو اسلام، خط‌مشی متفاوتی را بر تفاسیر قرآن تحمیل کرد. رواج روایات جعلی، ورود اسرائیلیات به تفاسیر اسلامی و عواملی از این سو به پیدایش گونه‌ای از تفسیر انجامید که از آن به «تفسیر به رأی» تعبیر می‌کنند.

برخلاف دورهٔ صحابه که تفسیر از روش تفسیر به مأثور خارج نشد، در دورهٔ تابعین تکیه به نقل روایات و احادیث رنگ باخت و برخی از تابعین در تفسیر قرآن به استنباط و اجتهاد پرداختند و زمینه برای تفسیرهای مذهبی ـ فرقه‌ای و جریانهای گوناگون فکری ـ تفسیری آماده شد. در این اوان دورهٔ تدوین تفسیر آغاز گشت. همانطوری که در سطور پیشین گفتیم عده‌ای (از جمله مرحوم شیخ‌آقا بزرگ تهرانی) ابن‌عباس را اولین تدوین کننده قرآن می‌دانند اما عده‌ای دیگر، سعیدبن‌جبیر را در این دوران به عنوان نخستین تدوین کننده تفاسیر قرآن می‌شمارند.

در دورهٔ تدوین تفسیر، همزمان با فتوحات لشکر اسلام که باعث آشنا شدن مسملین با تفکرات اقوام دیگر شد، آغاز نهضت ترجمه، نشر اندیشه‌های عقلی ـ فلسفی و آن موضوع که از دید ما خیلی قابل توجه خواهد بود، یعنی پیدایش و رواج اندیشهٔ عرفانی، به تفاسیر قرآن جهات گوناگونی را املا می‌کرد. از نظر تاریخی این زمان پایان دوران امویان است. در این دوران، تمامی تفاسیر قرآن در دوگروه مختلف طبقه‌بندی می‌شوند:

۱ـ تفاسیر به مأثور یا نقلی،

۲ـ تفاسیر به رأی یا عقلی.

در تفسیر مأثور به بررسی آیات با استفاده از روایات و احادیث پرداخته می‌شود که قبلاً به آن اشاره کردیم. اما تفاسیر دسته دوم، تابع نظریات و عقاید گوناگونی هستند. هر کدام از پیروان روشهای فکری اسلامی گونه‌ای از تفسیر را به وجود آوردند که طبیعتاً به مذاق خودشان بود و همهٔ این گونه‌ها در دستهٔ تفاسیر به رأی طبقه‌بندی می‌شوند. البته منظور از رأی در این عنوان، عبارت است از اعتقاد، بینایی، تدبیر، اجتهاد و استنباط. در این روش تفسیری انواع استنباطها، ذوقها، آراء و دانشهای فردی و سلیقه‌های شخصی افزون به روایات و احادیث در تفسیر قرآن راه می‌یابند. این روش تفسیری متأسفانه مورد سوء استفاده قرارگرفت. هر گروه و دسته‌ای کوشید با استفاده از آیات قرآن و تأویل آنها، به فعالیت خود که در بعضی موارد می‌توانست جنبه ضداجتماعی هم داشته باشد

مشروعیت بخشند. کار آنچنان بالا گرفت که در این باره حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شد که هر کس قرآن را تفسیر به رأی کند، در آتش جهنم خواهد سوخت.

درست برخلاف آن دسته از اخباریون شیعه و ظاهریون اهل سنت که معتقد بودند اگر حدیثی در تفسیر آیه‌ای از قرآن در دست نیست آن آیه را نباید تفسیر کرد؛ اصحاب تفسیر به رأی هرگونه خواستند به تفسیر کتاب خدا پرداختند. به طوری که در بعضی موارد گروهی از نویسندگان برای کتابهایی از این دست اصلاً نقشی قائل نبودند و اعتقاد به این گونه تفاسیر را کفر می‌شمردند. همانگونه که گفتیم تفسیر به رأی به چند دسته تفسیر تقسیم می‌شود که عبارتند از:

۱ـ تفسیرهای کلامی، مانند کشاف زمخشری، و مفاتیح‌الغیب امام فخر رازی؛
۲ـ تفسیرهای فلسفی مانند تفسیر ابن‌سینا، تفسیر فارابی و ملاصدرا؛
۳ـ تفسیرهای لغوی ـ نحوی (که با تفاسیر به ماثور از جنبهٔ روش متفاوتند)، مانند تلخیص البیان سیدرضی و دلائل الاعجاز جرجانی؛
۴ـ تفسیرهای عرفانی، که ما مفصلاً به آن خواهیم پرداخت.

دو روش در تفسیر قرآن

گذشته از آنکه تفاسیر قرآن را از نظر روش فکری و سیر تاریخی می‌توان مورد بحث و تفصیل قرار داد، از دیدی متفاوت نیز می‌توان تفاسیر قرآن را دسته‌بندی کرد، از این نگرشی که نحوهٔ تدبّر و تدقیق مفسّر بر قرآن چگونه بوده است. بدیهی است که این گونه طبقه‌بندی باید بعد از روشن شدن روش فکری مفسر انجام گیرد؛ یعنی مفسّر ابتدا باید طرز فکر و روش عقیدهٔ خود برای تفسیر قرآن را روشن کرده سپس با یکی از این دو روش که نام می‌بریم به تفسیر کتابِ مبین بپردازد. این دو روش عبارتند از: روش تجزیه‌ای و روش موضوعی.

در روش تجزیه‌ای مفسر آیات قرآن را به قطعه‌ها و فرازهایی تقسیم کرده و با ترتیب و تسلسل هر آیه را آغاز و به پایان می‌رساند. البته ناگفته نماند که مثلاً «ابوعلی اسواری» سوره بقره را از این روش تفسیر کرد. او در تفسیر خود به تواریخ و سِیَر و وجوه مختلف آیات پرداخت؛ ۳۶ سال تمام هم زحمت کشید. عمر وی به پایان رسید اما تفسیر سوره بقره به پایان نرسید. این نمونه‌ای از نحوه برخورد مفسّر با آیات کلام‌الله از دید تجزیه‌ای

است. در این روش، مفسّر کمتر به توجیه عقاید خود می‌پردازد. اما همان طوری که شهید محمدباقر صدر بیان کرده است، در این گونه تفسیر، بیان تفسیری آیات فقط در فهم مدلول لفظی آنها باقی مانده طول تفسیر بسته به اطلاعات و دانش مفسّر است.

در روش موضوعی مفسر ذهن خود را بر موضوعی متمرکز می‌کند، با فراهم آوردن آیات همگون سعی در عرضه دیدگاه قرآن در موضوعات مختلف می‌کند. این گونه تفسیر را به نوعی می‌توان گفتگوی مفسّر با قرآن دانست. مفسّر می‌پرسد و قرآن پاسخ می‌دهد. این روش بویژه در دوران معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته است. در عین حال این تفاسیر معاصر در ظاهر به روش ترتیبی انجام یافته‌اند، امّا روش مفسّر بررسی آیات به روش موضوعی بوده است، یعنی به‌گونه‌ای درهم آمیزی این دو روش که نتیجهٔ آن به عنوان مثال تفسیر گرانقدر و بی‌مانند «المیزان» بوده است. تفسیرهای موضوعی بهترین گونه‌های تفسیر قرآن می‌باشند و سابقهٔ تفسیر با این روش را می‌توان با تفسیر گرانقدر «تبیان» نیز مقایسه کرد.

پیشینهٔ اعتقادی ظهور کشف‌الاسرار

بحث اصلی ما در این نوشتار بررسی تفاسیر عرفانی قرآن کریم است.در یک بررسی کوتاه تاریخی، به تفسیر تا دورهٔ تدوین آنها و عصر تابعین نگاهی داشتیم، به نوشته‌های حسن بصری و مجاهد به عنوان نکاتی درخور توجه در راه تدوین تفسیرهای عرفانی اشاره کردیم و نیز گفتیم که تفاسیر عرفانی جزئی از طبقه تفسیرهای به رأی می‌باشند. این را هم اضافه کنیم که تفسیرهای عرفانی در زمرهٔ روش تجزیه‌ای جای خواهند گرفت که مفسّر می‌کوشد با تأویل هر جزئی از آیات، به نتیجه‌گیریهای عرفانی از آنها بپردازد. اما علل بوجود آمدن تفاسیر عرفانی در میان مسلمین که اوج آن را در «کشف‌الاسرار» می‌بینیم چیست؟ اصلاً علت رواج روش فکری عرفان در بین مسلمین چیست؟ ارتباط این سؤالات به دیدگاه هر منوتیکی که ما در این نوشتار سعی کرده‌ایم از آن پیروی کنیم چیست؟

برای پاسخ دادن به این سؤالات ابتدا باید به سرچشمه‌های تصوّف در اسلام نگاهی بیندازیم، سپس به علل رواج تفاسیر عرفانی و نقش کشف‌الاسرار در بین تفسیرهای عرفانی بپردازیم:

مطمئناً بدون توجه به ریشه‌های به وجود آورنده یک روش فکری نمی‌توان به بررسی نمودهای عینی آن (که در این مورد آثار نوشتاری می‌باشند) پرداخت. وقتی مشاهده می‌کنیم تفسیر کشف‌الاسرار در گروه نخستین تفسیرهایی است که در زبان فارسی نوشته شده اما در عین حال بزرگترین و کاملترین تفسیر عرفانی نیز هست، بدون هیچ شبهه‌ای به این دریافت خواهیم رسید که یک روش فکری و پیشینهٔ اعتقادی لازم است تا یک چنین اثر عظیمی به ظهور برسد و پیدایش اثری اعتقادی به این عظمت را نمی‌توان صرفاً به اتفاق یا ظهور یک نویسنده خاص دانست. باید دید چه اندیشه‌ای در پشت این کتاب نهفته است و برای این کار لازم است نگاهی به پیشینهٔ عرفان نمود:

واقعیت این است که نمی‌توان تاریخ یا برهه زمانی خاصی را برای پیدایش تصوف تعیین کرد چون کشش انسان به سوی کشف نادانسته‌ها و حل معماهای درون مغز یا روح انسان، در ذات خود انسان وجود دارد. رد پای تصوّف را در تمامی فرق و ادیان روی زمین می‌توان یافت. کار به آنجایی رسید که در بررسی تاریخ تصوّف عده‌ای از خود متصوفه نخستین پیامبران را نخستین عرفا نیز می‌دانستند و معتقد بودند این علم از سوی نخستین انبیاء به انسان آموخته شده است. نمودهای تصوّف در تمامی ممالک همسایه قلمرو اسلام وجود داشته و روش فکری ـ اعتقادی اسلام با هر دین و روش فکری دیگری که همسایه بود عرفان و زهد را در آن می‌دید.

در ایران پیش از اسلام، در بهترین و روشن‌ترین نمونه‌ها، در دین مانوی صورتهای گوناگونی از زهد و عرفان را می‌توان دید. روش پیروان مانی در طول زندگی و دستورهایی که در این فرقه برای گروهی خاص از پیروان «گزیدگان و نیوشایان» وجود داشت به شدت با مفاهیم صوفی و عارف که بعد از اسلام در ایران به چشم می‌آید نزدیک است. ذکر این نکته نیز ضروری است که اصولاً به پیروان مانی «زندیک» به معنی مفسّر، اهل تفسیر و تفسیر کننده اطلاق می‌شده است که گرایش اینان را در اصول اعتقادی به وجود معناهایی خارج از صورت لفظی کلمات در بررسی متون دینی نشان می‌دهد. نزدیکی محل پیدایش و رشد این فرقه به قلمرو اسلام مطمئناً در ورود این اندیشه‌ها بی‌تأثیر نبوده است، ضمن آنکه در این مورد ایرانیان اندیشه‌های مانی را اندیشه‌ای بیگانه و وارداتی نمی‌دانستند و اکنون که به اسلام گرویده بودند؛ با عقاید مانی با دیدی آشنا و جزئی از میراث فکری خود نگاه می‌کردند و این خود ورود اندیشه‌های

مانوی را سهولت می‌بخشید.

نه‌تنها در این مورد خاص بلکه در دیگر موارد نیز شباهتهای زیادی بین اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام با فرقه‌ها و گروههایی که بعد از اسلام در ایران بوجود آمدند دیده می‌شود که نشان از رسوخ این گونه اندیشه‌ها در عالم اسلام دارد. نمونهٔ این فرق را می‌توان نهضت حروفیه و فرقه‌هایی مانند آن دانست که همگی ریشه در عقاید ایرانی قبل از اسلام دارند.

این نوشتار حوصلهٔ بررسی بیش از این را ندارد اما به عنوان جمع‌بندی باید گفت اندیشه‌های مانوی سهم بسیار بزرگی در پیدایش روش فکری عرفانی و تصوّف در اسلام دارند. در سوی دیگر، در قلمروی ادیان یهود و مسیح با اندیشه‌های عرفانی متعددی روبرو هستیم. در بین یهودیان روش فکری ـ عرفانی «قِبالا» نمونه روشنی از وجود اینگونه اندیشه‌ها در میان آنان است و در بین مسیحیان عرفا و تأویل کنندگانی چون فرانسیس قدیس عملاً به زهد و ترک دنیا پرداخته بودند بنابراین از این سو هم اسلام با یک روش عرفانی همسایه بود.

در منتهای مرزهای اسلام در شرق، جایی که اسلام به همسایگی هند آمده بود، فقط خدا می‌داند در هنگام برخورد دو فرهنگ اسلامی و هندی ـ بودایی چند فرقهٔ زاهد و عارف در هند وجود داشته که خودِ دین «بودا» نمونهٔ روشنی از اینگونه تفکرات زاهدانه است که اکنون همسایهٔ نزدیک مسلمین شده است.

ملاحظه می‌کنید که اسلام از همه سو با نمونه‌هایی از عرفان و تصوف روبرو بود و خواهی نخواهی این گونه تفکرات به حوزهٔ فکری اسلام وارد می‌شد بنابراین از این جهت ما مطمئن هستیم که اسلام، نمی‌توانست خود را از این گونه اندیشه‌ها برکنار بداند. اما اینکه در قرن اول هجری از زمان حسن بصری (همانگونه که قبلاً بدان اشاره کردیم) ریشه‌های تفکر عرفانی دیده می‌شد نشان از آن است که علاوه بر عوامل خارجی، عامل پیدایش عرفانی و زهد در خود فرهنگ اسلامی هم وجود داشته است. این عامل یا عوامل کدامند؟

بعد از پایان یافتن خلافت حضرت علی (ع) و با روی کار آمدن امویان و بعد از ایشان عباسیان و تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت و روشن شدن این موضوع که روح و جوهر و حقیقت دین از این گونه اسرافها و مال‌اندوزیها برکنار است در بین عده‌ای از مسلمانان،

نهال پیدایش عرفان رو به رشد می‌گذارد، در عین حال وقتی عده‌ای از مسلمین خود را از بقیه هنگامی که مال فراوان از کشورهای تازه فتح شده می‌رسید جدا کردند و اعلام کردند که به مال دنیا و اصلاً خود دنیا ارزشی قائل نیستند و به امور اخروی می‌پردازند، ریشه‌های نهال عرفان و تصوّف بیشتر محکم می‌شود. انزوا و جداسازی صاحبان تفکرهای فوق از بقیهٔ مسلمین را باید ریشهٔ اصلی پیدایش عرفان دانست. در همین زمانهاست که مسلمین با دیگر روشهای فکری با ترجمهٔ نوشته‌های آنان، آشنا می‌شوند و همسوییهایی با تفکرات خودشان و اندیشه‌های ترجمه شده می‌یابند. این زمان مرحلهٔ اول پیدایش تصوف صورت می‌پذیرد. در این مرحله تکیهٔ عاملان به آن: پارسایی، عبادت برای ایجاد حقایق روحانی در نفس و انزوا و اعتکاف نفسانی ـ بدنی بود.

مرحلهٔ دوم در قرن دوم هجری با پیدا شدن شبلی و بایزید و جنید آغاز می‌شود. در این مرحله تصوف رو به تکوّن و تدوین می‌رود و مکتب بغداد شیوهٔ تصوف نظری را پی می‌افکند و مسلک و مرام زندگی زهاد نخستین قرن تاریخ اسلام مورد توجه و تقلید قرار می‌گیرد. در این مرحله هنوز اعتکاف بدنی و ریاضت کشیدنهای نفسانی مورد توجه شدید است.

دورهٔ سوم دورهٔ کمال و رشد تصوف می‌باشد که در آن تفکر و تدبر مورد توجه قرار می‌گیرد نه ریاضت کشیدنهای نفسانی و اعتکاف. در این دوره است که ما تصوف را به عنوان فرقه‌ای خاص و دارای تشکیلات می‌بینیم و اندیشهٔ کلی «وحدت وجود» پی‌ریزی شده، مرکز تمام اندیشه‌های عرفانی به شمار می‌رود. از نظر تاریخی این مرحله، از اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری شروع شده و تا اواخر قرن ششم ادامه پیدا می‌کند. این دوره مهمترین دورهٔ زمانی برای پیدایش و قوام عرفان و تصوّف به شمار می‌رود و در همین مرحله است که شاهد به وجود آمدن تفسیرهای عرفانی به معنی اخص آن هستیم.

مرحلهٔ چهارم از اواخر قرن ششم و با حملهٔ مغول و جریانات بعد از آن آغاز می‌شود. مرحلهٔ چهارم دوران اوج و اعتلای عرفان است و ما شاهد بوجود آمدن کاملترین و عالیترین اندیشه‌های عرفانی با پیدایش افرادی چون عطار، مولوی، ابن‌عربی و دیگران هستیم. در این دوران ناب‌ترین تئوریهای عرفان و تصوّف به ظهور می‌رسند و به تبع آن تفسیرهای عرفانی نیز از این تئوری‌ها پیروی می‌کنند که هر کدام سرشت و نتایجی

مخصوص به خود دارند که البته مطالعه این گروه از تفاسیر از حوصله این بحث خارج است.

تأثیر عقاید اخوان‌الصفا و باطنیان در کشف‌الاسرار

در مدت زمان به وجود آمدن روش فکری عرفانی، چند فرقه نیز نقش بسزایی در این پیدایش بر عهده داشتند که ما به دو فرقه اشاره می‌کنیم: یکی اخوان صفا و دیگر باطنیان (تأویلیون). اخوان صفا به خاطر اینکه وظیفهٔ مهم آشنایی مسلمانان و خصوصاً عرفا و متصوّفه (چون اخوان گروهی از متصوّفه به شمار می‌آیند) با اندیشهٔ دیگر ملل را به عهده دارند در بررسی تاریخ عرفان از اهمیت خاصی برخوردارند. این اخوان صفا بودند که مسلمانان را با عقاید صوفیانهٔ دیگر ملل آشنا کردند و به نوعی عقاید پیشینیان را به عرفای اسلامی رد کردند. در عین حال از آنجایی که اینان قصد نزدیک کردن مسائل فلسفی با اصول ایمان و اشارات مذهبی را داشتند، لذا به نقل آیات و اخبار و تمثل به قرآن و اقوال انبیاء و حکما می‌پرداختند و چون خود صوفی به شمار می‌آمدند لذا به نحو مؤثری به نزدیکی بین قرآن و صوفیه کمک کردند. در عین حال عقاید اینان در صوفیان و زهاد بعد از خود نیز رسوب کرد که ما به نمونه‌ای از آن در بررسی کتاب کشف‌الاسرار اشاره می‌کنیم.

فرقه باطنی نیز از آن جهت باید مورد توجه قرار گیرد که خود روش تفسیری بسیار مهمی در عالم اسلام برجای گذاشتند. اعتقاد راسخ اینان به وجود ظواهر و بواطن برای آیات قرآن و اعتقاد راسخ آنان برای سعی در کشف باطنهای چندگانهٔ کلام خدا خود باعث به وجود آمدن گونه‌ای دیگر از تفسیر به رأی شد که بحث ریشه‌ای اینان مبنی بر تفاوت بین تفسیر و تأویل هنوز هم در بحث پیرامون تفسیرهای قرآن جایِ درخور توجّهی را به خود اختصاص می‌دهد. توجه اینان بر نقل قول مشهور «القرآن یفسر بعضه بعضاً» باعث شد که در مقام مقایسه آیات با یکدیگر بعضی را اساس بر بعضی دیگر آیات قرار دهند و برخی را در پرتو برخی دیگر و یا در پرتو اصول مسلم دینی تأویل کنند و این عنصر تأویلِ همهٔ آیات قرآن را باید مهمترین دستاورد و اصلِ عقیدتی مفسرانِ این دسته نامید. البته رد پای تفکرات این فرقه نیز در کشف‌الاسرار دیده می‌شود.

تفاسیر عرفانی قرآن مجید قبل از کشف‌الاسرار

در بحث گذشته زمینه‌ها و بسترهای پیدایش تفاسیر عرفانی قرآن را مورد بررسی قرار دادیم، در این قسمت می‌کوشیم نگاهی کوتاه به تفاسیر عرفانی قرآن تا قبل از کشف‌الاسرار انداخته، خط سیر آنان را در طول زمان بررسی کنیم. در این راه ابتدا نگاهی به تفاسیر عربی انداخته و سپس به موضوع تفسیرنویسی فارسی می‌پردازیم:

در زمینهٔ تفسیرهای عرفانی قرآن به زبان عربی همانطوری که در قسمتهای گذشته اشاره کردیم نخستین بار در نوشته‌های حسن بصری و مجاهد به ردپاهایی از بررسیهای عرفانی در تفسیر قرآن برمی‌خوریم. اما آنچه آن را نخستین تفسیر مدون قرآن از دید عرفانی باید دانست «تفسیر القرآن العظیم» اثر سهل تستری (م ۲۸۳ ه) است. پس از تستری «ابونصر عبدالله علی سراج طوسی» (م ۳۷۵ ه) نیز قسمتی از کتاب «اللمع فی تصوّف» خود را به کیفیت فهم و استنباط صوفیان از قرآن اختصاص داد و اقوال بزرگان عرفا را در تفسیر بعضی آیات نقل کرد ولی این امر به ضرورت و به صورت محدود انجام گرفت چرا که قصد طوسی از نوشتن کتاب اللمع، تفسیر قرآن نبود. پس از طوسی، ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲ ه) «حقائق التفسیر» را نوشت. تفسیر سلمی مجموعه اقوال مشایخ در مورد هر آیه از قرآن مجید است و پس از او نوبت به عبدالکریم قشیری (متوفی ۴۶۵ ه) و تفسیر «لطائف‌الاشارات» رسید تفسیر قشیری را باید کاملترین و جالبترین تفسیر عرفانی تا قبل از نگارش کشف‌الاسرار دانست. از جمله اینکه او به چند کار بدیع در تفسیر قرآن دست زد. نمونه اینکه او در «لطائف الاشارات» بسم‌الله آغازین هر سوره را در برخورد با همان سوره ترجمه کرد و عنوان نمود که معنا و مقصود خداوند از آوردن بسم‌الله در آغاز هر سوره منحصر به همان سوره بود و هر بسم‌الله را باید با در نظر گرفتن همان سوره ترجمه و تفسیر کرد.

در این مرحله توجه به نکته‌ای ضروری به می‌رسد و آن اینکه تا پایان قرن پنجم هجری در مراحل رشد و اعتلای تصوّف در ایران جریان فکری تصوّف و عرفان به عنصری نیاز داشته است تا بتواند هر حرکتی را از حرکتهای صوفیه و عرفا با ریشه‌ای از سنت و گفتار پیامبر تطبیق داده، برای آن مشروعیت ایجاد کند. این عامل با شدت و ضعف در تفاسیری که تا قرن پنجم به رشته تحریر درآمدند دیده می‌شود که از آیات قرآن برای مشروعیت بخشیدن به کار خود سود ببرند اما از قرن پنجم به بعد، با قدرت

گرفتن و ثابت شدن روش فکری عرفانی این عامل نیز از تفاسیر عرفانی رخت برمی‌بندد. بعد از کتاب «لطائف‌الاشارات» قشیری در تفاسیر عرفانی نوبت به کشف‌الاسرار می‌رسد که چون این کتاب به زبان فارسی است، به آن در بحث تفاسیر فارسی قرآن می‌پردازیم.

نخستین تفسیر عرفانی به فارسی

نکته‌ای که در بررسی تفاسیر فارسی قرآن باید در ابتدا به آن اشاره کرد این است که ما از چه متونی به تفسیر قرآن تعبیر می‌کنیم؟ واقعیت این است که نخستین کتابهایی که تحت عنوان تفسیر قرآن به زبان فارسی نوشته شدند بیشتر «ترجمهٔ قرآن» بودند تا تفسیر قرآن. در کتابهایی مثل تفسیر قرآنِ پاک و در بعضی موارد هم نویسنده به تفسیر قرآن پرداخته است امّا همهٔ اینها در سایهٔ ترجمهٔ قرآن بوده است و متنِ ترجمه بر متن تفسیر می‌چربیده است مثل تفسیر بصائر یمینی یا تفسیر قرآن کمبریج. در موردی هم، نویسنده عملاً به ترجمهٔ قرآن با پرداختن به سجع و ردیف و قافیه پرداخته است و تحت عنوان «تفسیر»، موضوعی را عنوان ننموده است، یعنی در تفسیر نسفی که احتمالاً در همان زمان نگارش کشف‌الاسرار، نوشته شده است. از این رو در این قسمت از بحث، نباید فراموش کرد که تمام بحثهای تفسیری زیر لوای ترجمهٔ قرآن انجام شده‌اند و عامل ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی نقش مهمی در پیدایش تفاسیر فارسی قرآن، از هر نوع و مرامی بر عهده داشته است.

تا قبل از نگارش کشف‌الاسرار در زبان فارسی تفسیری عرفانی از قرآن به وجود نیامده بود و تنها به دروس خواجه عبدالله انصاری که تأثیر اندیشهٔ وی بر میبدی غیرقابل انکار است، محدود می‌شد. پیگیری اثرپذیری خواجه عبدالله هم، ما را به مراحل چندگانهٔ پیدایش تصوّف باز می‌گرداند که قبلاً به آن اشاره کردیم؛ در حالی که در این زمان چند تفسیر نقلی در زبان فارسی به نگارش درآمده بود. گذشته از تفسیر طبری که آن را نخستین تفسیر مدون و کامل قرآن می‌دانیم به زبان فارسی، تفسیرهای دیگری چون تاج‌التراجم فی تفسیر القرآن الاعاجم نوشته مظفر اسفراینی (متوفی ۴۷۱ ه) به رشتهٔ تحریر درآمده بودند به اضافهٔ چند تفسیری که در قسمت اولِ همین قسمت از بحثمان به آنها اشاره کردیم، فاصلهٔ تفسیر «لطائف‌التفسیر» تا کشف‌الاسرار تنها یکسال

است؛ لطائف در سال ۵۱۹ هجری نوشته شده و میبدی کار نوشتن کشف‌الاسرار را در سال ۵۲۰ هجری آغاز کرده است. این امر نشان می‌دهد در همان زمانی که هنوز نگارش تفاسیر لغوی و ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی ادامه داشته است؛ یک جریان فکری قوی عرفانی در ایران وجود داشته که کشف‌الاسرار را به وجود آورده است که قبلاً به این جریان اشاره کردیم.

دو روش تفسیرنویسی عرفانی (تفسیر به رأی) و تفسیرهای روایتی (تفسیر به مأثور) دوشادوش هم به حرکت ادامه می‌دهند همانطوری که بعداً تفسیر نسفی که سراپا یک ترجمه یا تفسیر به اصطلاح مأثور است، به وجود می‌آید. این امر هم نشان می‌دهد دو جریان عمدهٔ تفسیرنویسی هنوز در کنار هم در حال ادامه حیات بوده‌اند، جز اینکه در جریان تفکّر و تفسیرنویسی عرفانی، تفسیری به وجود می‌آید که نه‌تنها یکی از عظیم‌ترین تفسیرهای عرفانی قرآن به زبان فارسی می‌باشد، بلکه در زبان عربی هم کمتر نمونه‌ای برای آن می‌توان یافت؛ یعنی «تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار.»

چگونگی شکل‌گیری تفسیر کشف‌الاسرار میبدی

تاکنون سعی کرده‌ایم عوامل به وجود آورنده عرفان و تصوّف را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهیم و نیز نگاهی به سیر تفسیرنویسی در اسلام و ایران انداختیم تا نوبت به تفسیر کشف‌الاسرار رسید، اما در بررسی پیرامون کشف‌الاسرار باید عامل یا عوامل به وجود آمدن آن را مورد بررسی قرار داد.

همانگونه که در ابتدای این نوشتار توضیح دادیم، در این بررسی کوشیده‌ایم از دو جنبه مختلف به علل رواج تفاسیر عرفانی در اسلام بپردازیم، یکی از جنبهٔ روند تاریخی شکل‌گیری تفاسیر عرفانی و دیگر از جنبهٔ زمینهٔ پیدایش اندیشهٔ تصوّف و عرفان در اسلام؛ ایندو جریان از حدود سالهای قرن چهارم هجری به هم می‌رسند و تفاسیر عرفانی بوجود می‌آیند که نهایت آن را در اثر «کشف‌الاسرار» می‌بینیم؛ لذا ما در بررسی خود پیرامون کتابِ کشف‌الاسرار می‌کوشیم نمودهای عینی این دو جنبه را در کتاب بیابیم.

از نظر جنبهٔ تاریخی و سیر شکل‌گیری تفاسیر عرفانی، کشف‌الاسرار را باید مرزی بین تفاسیر لغوی ـ عرفانی و تفاسیر عرفانیِ صرف دانست. کشف‌الاسرار صرفاً یک

تفسیر عرفانی نیست. شاید یکی از دلایلی که این کتاب را از بقیه کتب تفسیر عرفانی جدا می‌کند همین موضوع باشد. میبدی در کشف‌الاسرار ابتدا به ترجمه و بحث لغوی پیرامون آیات قرآن پرداخته (نوبت اوّل) و سپس بحث مفصلی در زمرهٔ تفسیرهای به مأثور آغاز کرده است (نوبت دوم) و در نهایت در نوبت سوم به تفسیر عرفانی قرآن پرداخته است. برای این از کشف‌الاسرار به عنوان کتابِ مرز بین تفاسیر لغوی ـ عرفانی و عرفانی صرف نام بردیم که بعد از کشف‌الاسرار تفسیرهایی بوجود می‌آیند که صرفاً جنبهٔ عرفانی پیدا می‌کنند و مفسّر خود را در قید توضیح لغوی نمی‌داند (مانند تفسیرهای روزبهان و ابن‌عربی در زبان عربی و کتاب المعارف بهاءالدّین ولد در زبان فارسی).

اگر نگاهی کلی به ماهیت کتاب کشف‌الاسرار بیندازیم به راحتی سیر جریان تفسیر قرآن را تا قرن ششم در آن به طور یکجا خواهیم دید. ابتدا بحث لغوی و ترجمهٔ آیات به زبان فارسی که نخستین سبک تفسیر قرآن بوده است، دوم تفسیر به مأثور که مرحلهٔ بعدی تفسیر قرآن است. در نوبت دوم میبدی به بررسی وجوه مختلف آیات از شأن نزول گرفته تا اختلاف قرائت پرداخته است، در این نوبت میبدی به اقوال و روایات اتکای فراوانی داشته و به طور کلی به روش اصحاب حدیث که گسترده‌ترین روش تفسیر قرآن تا آن زمان بوده است، دست به تفسیر قرآن زده است، نمونه کاملی از تفسیر نقلی. در نوبت سوم هم دست به تفسیر قرآن از جنبه عرفانی (طبقه‌ای از تفسیر به رأی) زده است که در این باب هم گوی سبقت را از عده زیادی از مفسّران ربوده است، و عجب فرد آگاه و صاحب اندیشه‌ای بوده است میبدی که توانسته است در هر یک از مبانی تفسیر، این چنین یکه‌تازی کند، گویی در یک کتاب، اضداد را با هم جمع آورده است. تفسیر عقلی و نقلی در کنار هم! کشف‌الاسرار تاریخ تفسیر قرآن در یک کتاب است.

از دید روش فکری، اندیشه‌های گوناگونی از گروههای مختلف فکری وابسته به جریان تصوّف را می‌توان در کتاب کشف‌الاسرار جُست. تاکنون از خود پرسیده‌ایم، میبدی چرا کشف‌الاسرار را در سه نوبت به رشته تحریر درآورد و مثلاً دو یا چهار بار دست به این کار نزد؟ موضوع وقتی روشن می‌شود که پی ببریم اخوان صفا در دریافت اندیشه‌های علمی (یا دینی) به سه گونهٔ متمایز علم‌آموزی اعتقاد داشتند. علم ظاهر، علم میانِ ظاهر و باطن و علم باطن که نمود عینی آن را در سه گانه بودن کشف‌الاسرار

می‌بینیم. علم باطن (مرحله سوم) فقط قابل فهم برای راه آموختگان و کارآزمودگان است. کسانی که علم و حکمت را در درون خویش یافته‌اند (چه کسانی جُز عرفا؟). به این پرسش تکیه می‌کنیم چون موضوع پیامبران و انبیاء از آن خارج و مربوط به مرحلهٔ دیگری است، یعنی میبدی آن مقدار از معلوماتی را که قابل دریافت برای انسانهای عادی و خارج از طبقهٔ پیامبران است فراهم نموده است؛ به این اشعار از **مولانا** دقت فرمایید:

ذکر قرآن را ندان که ظاهری است	زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گُم
بطن چارم از نُبی خود کس ندید	جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

(مثنوی - دفتر سوم - ابیات ۴۳۴۸-۴۳۴۴)

همانگونه که نمی‌توان منکر تأثیر اخوان صفا بر اندیشهٔ ابن‌عربی شد؛ میبدی نیز از این تأثیرپذیری بر کنار نبوده است، همانگونه که مشاهده کردیم.

از دیگر سو، روشی که میبدی در نوبت سوم تفسیر خود در تأویل آیات به کار بسته است، همخوانی زیادی با اندیشه‌های باطنیان و تأویلیون دارد. اگر در نوشته‌های میبدی دقیق شویم، نگرش همسان و تا اندازه‌ای واحد را میان او و باطنیان خواهیم دید که نشان دهندهٔ تأثیرپذیری او و از این روش فکری نیز بوده است. «پل نویا» در نوشتار «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی» پیرامون نقش تفسیرهای عرفانی قرآن و پیدایش شیوهٔ بیان خاص عرفا که نویا آن را زبان عرفانی نامیده است، توضیحات مفصلی بیان نموده است ....

میبدی در کشف‌الاسرار تحت تأثیر اندیشهٔ تأویل قرآن است که از روش فکری باطنیان به وی ارث رسیده بوده است، این اندیشهٔ تأویلی باعث به وجود آمدن همان چیزی شده است که «نویا» آن را زبان عرفانی نامیده است. از نظر نویا این زبان دارای سه ویژگی است: واژگان نو، بوجود آمدن روح و اندیشه‌ای که وجود یا هستی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و زبان تازه‌ای که برای بیان مفاهیم خاص در اسلام پدید آمد؛ یعنی در این مورد زبان عرفان و نوشتهٔ میبدی واجد هر سهٔ این ویژگیهاست. در نهایت اینکه موضوع

و اندیشهٔ اصلی تفکّر عرفانی در قرون پنج و شش، یعنی تفکّر وحدت وجود، بحث اصلی در نوبت سوم تفسیر کشف‌الاسرار است. تفکّر بازگشت وجود روحانی انسان در این عالم مادی به سوی جایگاه اصلی خود.

بعد از تفسیر کشف‌الاسرار، نوبت به سلسله جنبانان و نوابغ عرصهٔ تصوّف و عرفان است که دست به تفسیر قرآن بزنند، تفاسیری در منتهای درجهٔ سلاست، زیبایی و البته عرفانی اما صرفاً عرفانی و نه چیز دیگر. بدون شک میبدی در تفسیر کشف‌الاسرار وظیفهٔ هرمنوتیکیِ زمان خویش یعنی تغییر حالت تفاسیر قرآنی از تفاسیر لغوی ـ عرفانی به تفاسیر عرفانی ـ صرف را بخوبی انجام داده است.

سخن آخر

سخن آخر اینکه در این نوشتار علل بوجود آمدن تفاسیر عرفانی در اسلام و نقش کتاب کشف‌الاسرار در انتقال مفاهیم عرفانی به تفاسیر عرفانیِ صرف را بررسی کردیم. مفاهیمی که خود میبدی آنها را از کسانی مانند خواجه عبدالله انصاری دریافت کرده بوده است و به عوامل سازندهٔ عرفان اسلامی به عنوان بستر پیدایش کشف‌الاسرار اشاره کردیم. مسلماً کار بررسی کشف‌الاسرار از دید تفسیرشناسانه (هرمنوتیکی) با این نوشته هنوز حتی آغاز هم انجام نشده است و راه درازی در پیش است. خصوصاً از این جهت که روش فکری (تئوری) میبدی در عرفان از نوشته‌هایش باید استخراج شده، مورد بررسی قرار گیرد که این کار از نویسندهٔ این سطور، به خاطر بضاعت مزجات برنمی‌آید. امید است دیگران با این دید نیز به بررسی کشف‌الاسرار، این کتاب گرانقدر و با ارزش بپردازند و توفیق از آن پروردگار است.

منابع و مآخذ

الف ـ مقالات

نویا، پل: «تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی» ترجمهٔ سعادت، معارف، شماره ۳، دورهٔ ۶، سال ۱۳۶۸.
ذاکری، مصطفی: «آثار مکاشفه‌ای» معارف شماره ۲، دورهٔ ۱۱، سال ۱۳۷۳.
تهرانی، مرحوم آیت‌ا... جوادآقا: «سیری بر تفسیرنویسی قرآنی» حوزه، شماره ۱۸، سال ۳، دی‌ماه ۶۵.
ـــــــــــ : «روشهای تفسیر قرآن» حوزه، شماره ۱۶، سال ۳، شهریور ۶۵.
ایرانی، اکبر: «سیمای کلامی تفسیر تبیان» کیهان اندیشهِ، آذر و دی‌ماه ۱۳۷۰.

بحث و تحقیقی دربارهٔ تفسیر و تأویل، در مکتب استاد جوادی آملی، کیهان اندیشه، شماره ۳۹، آذر و دی‌ماه ۱۳۷۰.

ماهیار، عباس: «لطائف‌التفسیر» نشر دانش، سال دوم، شماره اول، فروردین ۱۳۶۱.

حجتی، دکتر سیدمحمدباقر: «سیری در تفسیر قرآن، از آغاز تا عصر تابعین» مقالات و بررسیها (نشریهٔ دانشکده الهیات دانشگاه تهران) دفتر ۲۲ـ۲۱، سال ۱۳۵۴.

حجتی، دکتر سیدمحمدباقر: «بحثی دربارهٔ قراآت قرآن» مقالات و بررسیها، دفتر ۴ـ۳ سال، ۱۳۴۹.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا: «نظام خانقاه در قرن پنجم به روایت ابن‌قیسکرانی» مجله دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۶، شماره ۴ـ۳، سال ۱۳۷۲.

انوار، دکتر امیرمحمود: «شرح و تحقیق بر نوبت سوم سوره اخلاص» مجلهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۲۷، شماره ۴ـ۳، سال ۱۳۷۱.

رائی، محسن: «تفسیر» پژوهشنامه دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۹ـ۸، سال ۱۳۷۱.

الصاوی، مرحوم صلاح: «روزبهان و تفسیر عرائس البیان» تحقیقات اسلامی، شماره ۲، سال ۱، ۱۳۶۵.

رواقی، علی: «کهنترین برگردان قرآن به فارسی» کیهان فرهنگی، شماره ۱، سال ۱، ۱۳۶۳.

اقبال آشتیانی، عباس: «ذکر برخی از قدیمی‌ترین اثار مفقوده نثر پارسی» مجلهٔ شرق، سال ۱، شماره ۲.

ب ـ کتابها

احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۰، تهران، ۲ جلد.

رکنی، محمدمهدی: لطایفی از قرآن کریم، آستان قدس رضوی، چاپ سوم، ۱۳۶۸، مشهد.

الیاده، میرچا (ویراستار): آیین گنوسی و مانوی، ترجمه اسماعیل‌پور، نشر فکر روز، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳.

خرمشاهی، بهاءالدین: تفسیر و تفاسیر جدید، انتشارات کیهان، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴.

طباطبایی، علامه محمدحسین (ره): تفسیر المیزان، ترجمه استاد ناصر مکارم شیرازی (و دیگران)، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم، ۲۰ جلد، تهران، ۱۳۶۴.

صفا، دکتر ذبیح‌الله: تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوسی، چاپ اول، ۵ جلد، تهران، ۱۳۶۷.

براون، ادوارد: تاریخ ادبیاتِ ایران، جلد دوم از فردوسی تا سعدی، ترجمهٔ مجتبایی، تهران، سال ۱۳۴۹.

صفا، ذبیح‌الله: اخوان صفا، انتشارات مروارید، تهران، سال ۱۳۳۰.

ناصرخسرو: جامع‌الحکمتین، تصحیح معین و هانری کربن، انستیتو ایران و فرانسه، تهران، سال ۱۳۳۲.

حائری، استاد عبدالحسین: فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، جلد هفدهم، انتشارات مجلس شورای ملی (سابق)، تهران، سال ۱۳۵۴.

قشیری، عبدالکریم: رسالهٔ قشیریه، به کوشش استاد فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، سال ۱۳۴۵.

زرین‌کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۹.

ـــــــــ : جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۹.

ـــــــــ : دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۹.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدّین: کشف‌الاسرار و عدةالابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران ۳۹ـ۱۳۳۱.

کمالی‌دزفولی، علی: تاریخ تفسیر، انتشارات صدر، چاپ اول، تهران، سال ۱۳۵۷.

ـــــــــ : قانون تفسیر، انتشارات صدر، چاپ اول، تهران، سال ۱۳۵۴.

ایگلتون، تری: پیش‌درآمدی بر نظریهٔ ادبی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، چاپ اول، تهران، سال ۱۳۶۸.

مولوی‌بلخی، جلال‌الدّین: مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، انتشارات فارابی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۶۹.

نصر، دکتر سیدحسین: معارف اسلامی در جهان معاصر، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۱.

یاحقی، محمدجعفر: فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادب فارسی، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.

دارمستتر، جیمس: تفسیر اوستا و ترجمهٔ گاتاها، ترجمه موسی جوان، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۸.

رستگار فسایی، منصور: فرهنگ نامهای شاهنامه، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰.

ریپکا، یان (و دیگران): تاریخ ادبیات ایران، ترجمه کیخسرو کشاورزی، انتشارات گوتمبرگ، چاپ اول، ۱۳۷۰.

کلانتری، دکتر الیاس: مجموعه جزوه‌های درس تفسیرشناسی برای رشتهٔ الهیات و معارف اسلامی، از انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، ۳ جزوه.

بهار، محمدتقی (ملک‌الشعراء): سبک‌شناسی، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۹.

سورآبادی، ابوبکر عتیق: تفسیر سورآبادی، با مقدمه مجتبی مینوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، سال ۱۳۴۸.

نسفی، عمرالدّین: تفسیر نسفی، به تصحیح عزیزالله جوینی، بنیاد قرآن، چاپ دوم، تهران، تهران، سال ۱۳۶۳.

نیشابوری، محمدبن‌محمود: تفسیر بصائر یمینی، به تصحیح علی رواقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، سال ۱۳۵۹.

ــــــــــ: تفسیر قرآن پاک، با مقدمه مجتبی مینوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، سال ۱۳۴۴.

ــــــــــ: تفسیر قرآن کمبریج، به تصحیح جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، سال ۱۳۴۹.

ج ـ کتابهای مرجع به زبانهای بیگانه، دائرةالمعارفها به زبان فارسی و دیگر زبانها

الذهبی، محمدحسین: التفسیر و المفسرون، ۳ جلد، دارالکتب حدیثه، قاهره، ۱۳۸۱ هـ (۱۹۶۲ م).

دائرةالمعارف تشیع، انتشارات بنیاد فرهنگی شط (۴ جلد تاکنون)، تهران، ۱۳۷۳.

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (۶ جلد تاکنون)، تهران، ۱۳۷۳.

دائرةالمعارف مصاحب، به کوشش دکتر غلامحسین مصاحب، شرکت سهامی افست (۲ جلد)، تهران، ۱۳۵۴.

Harper's bible dictionary. Pual, J. ACHEMEIER. Generaleditor with the society of biblical literature. 1985.

The jewish Encyclopedia, New York, Wagnalls Co. 1905.

The Encyclopedia of Islam, London, Luzac & Co. 1913.

The Encyclopedia Americana. Amercana corporation, New York, 1946.

واژه‌های یزدی در کشف‌الاسرار میبدی

اکبر قلمسیاه
یزد

در تفسیر عظیم و گرانقدر «کشف‌الاسرار و عدّةالابرار» واژه‌ها و کلماتی یزدی یا با لهجهٔ یزد به کار رفته است.

توجه به این کلمات از دو جهت حائز اهمیت است:

۱ـ از نظر کمک آنها به درک صحیح جملات و دریافت درست از مطالب؛

۲ـ از نظر قابلیّت و توان این کلمات برای کاربرد در متون فارسی.

رشیدالدّین میبدی با تسلّط کامل خود بر هر دو زبان فارسی و عربی و ذوق شگفت‌انگیز خویش به این کلمات بها بخشیده و توجّه ما را بدانها معطوف داشته است.

امّا اظهارنظری قطعی درباره این کلمات کاری دقیق و دشوار است؛ زیرا بعضی از آنها دارای وجوهی مشترک و متشابه با نواحی دیگر است. قدر مسلّم آن است که میبدی، طبعاً متأثّر از لغات و لهجهٔ زمان مادری خویش بوده و با پسند و عنایت بدانها، در شاهکار خود آنها را به کار برده است. آنچه در اینجا نقل می‌شود این توجّه و تأثّر را نشان می‌دهد.

این کلمات را به پنج دسته می‌توان تقسیم نمود:

نخست افعال:

۱ـاز مصدر «شدن»، افعال زیادی با لهجهٔ یزدی به‌کار رفته است. مانند «**نشی**» به معنای نشوی:

گفتی مگذر به کوی ما، در مخمور   تا کشته **نشی** که خصم ماهست غیور
گویم سخنی بتا که باشم معذور   در کوی تو کشته به که از روی تو دور[۱]

نَشَنْد به معنی نشوند:

ما کان لهم ان یدخلوها: که هرگز در آن مسجد **نشند**.[۲]

شید به معنی شوید:

اُدْخُلُوا فِی السِّلْمِ: در صلح **شید**.[۳]

شیم به معنی شویم:

زهره نداریم که از رحل خویش فراتر **شیم**.[۴]

۲ـفعل **شنفتن** به معنی شنیدن:

آن منافق که آن سگالش **شنفته** بود.[۵]

۳ـ**هن** به معنی است، اند، هست:

«ها» بیدار باشید «انتم» شماها، هان گوش دارید «اوُلاء» اینان **هن**.[۶]

دستهٔ دوم اسمها:

۱ـ **ترده: موریانهٔ چوب‌خوار.**

«فَلَمّا قَضَیْنا عَلَیْهِ الْمَوْتَ» چون بر او قضا کردیم و براندیم بر او مرگ «مادَلَّهُمْ عَلیٰ مَوْتِهِ» آگاه نکرد و ایشان را و نشان ننمود بر مرگ او «اِلاّٰ دابَّةُ الْاَرْضِ» مگر **ترده**.[۷]

بعد از یکسال چون **ترده** عصای وی بخورد و سلیمان بیفتاد.[۸]

در حاشیه تفسیر کشف‌الاسرار این کلمه «کرم گندم‌خوار» معنی شده که صحیح نمی‌نماید. معنی آن همان موریانه چوب‌خوار است. این کلمه هم اکنون نیز به همین صورت در یزد به‌کار می‌رود.

شادروان استاد الهی قمشه‌ای در ترجمه زیبا و دقیق خود از قرآن کریم «دابَّةُالْاَرْضِ» را حیوان چوب‌خوار (موریانه) معنی کرده‌اند و این معنی دقیقاً معادل همین کلمهٔ ترده است.[۹]

۲ـ کاز و کازه: این کلمه دارای معانی متعدّدی است:
محلّی کنده در کوه یا بیابان که برای بیتوتهٔ مردم و چهارپایان اختصاص دهند. مغازه، کلبه. خانه‌ای که از چوب و نی و علف سازند و غیره.[۱۰] در یزد این کلمه به معنی بلندیهای کنار آبریزهای بیابان[۱۱] و نیز بلندی به کار می‌رود. در کشف‌الاسرار به معنی بلندی به کار رفته است. «اَلَّذی جَعَلَ لَکُمُ الْاَرضَ» آن خداوند که شما را این زمین کرد «فراشا» بساطی باز کرده «وَ السَّماءَ بِناءً» و آسمانی کازی برداشته.[۱۲]

۳ـ چم: معروف.
«اَلطَّلاقُ مَرَّتانِ» آن طلاق که از آن آشتی توان گرفت دو است «فَإمساکٌ بِمَعْرُوفٍ» و پس از آن طلاق، نگاه داشتن است به چم.[۱۳]
«اِذا سَلَّمْتُمْ ما آتَیْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ» که مزد دایه که پذیرفته بودید شیر دادن را بسپردید با انصاف و به چم.[۱۴]
ای محمّد (ص)، هر دو پای بر زمین نه و این همه رنج بر خود منه که ما رنج بی‌طاقت از بنده نخواهیم، طاعتی معروفه خواهیم، خدمتی به چم. برای میانه نه افراط و نه تفریط.[۱۵]
در حاشیه کشف‌الاسرار (۹۷/۶) برای این کلمه به نقل از برهان قاطع معانی رونق، ساخته و آراسته آورده شده است. همچنین در فرهنگ معین در ذیل چم (به فتح اوّل) معانی، ساخته، آراسته، آماده، اندوخته، سینه، صدر ذکر شده که این معانی برای آن با توجه به سیاق جمله سازگاری ندارد.
در جلد اوّل (ص ۴۷۲، ۵۸۹، ۶۱۵ و ۶۲۹) این لغت به «المعروف» معنی شده که صحیح به نظر می‌رسد. اما احتمال دارد که چم (به ضمّ اوّل) باشد که در یزد به کار می‌رود و معنی آن خوب و مهمّ است.[۱۶]

۴ـ پشته: باری که به پشت می‌گذارند
این کلمه به معنی باری که به پشت می‌گذارند و یک بار علف که پشت می‌کنند در یزد به کار می‌رود (واژه‌نامه یزدی، ص ۵۵) در کشف‌الاسرار چنین آمده است:
«در روزگار عیسی مردی گازر (جامه‌شوی) از راهی بگذشت، عیسی در او نگریست و به نیروی معجزه قضای معلّق را بدید که روی به او نهاده عیسی گفت: این مرد همین

ساعت از دنیا برود، خود ساخته باشید تا بر او نماز گزاریم.

گازر برفت و آن ساعت درگذشت و گازر باز آمد. یاران پرسیدند: ای فرستاده خدا آن یک ساعت گذشت و مرد گازر زنده است. عیسی آن مرد را پرسید که این ساعت چه چیز کردی؟ گفت دو درویش را دیدم گرسنه و دو قرص نان داشتم به ایشان دادم، گفت از آن پس چه دیدی گفت پشته‌ای که داشتم در میان آن ماری سیاه بود چون از آنجا بیرون آمد بندی استوار و سفت بر دهن او نهاده بود.»[۱۷]

۵ـ پس: کم‌آمده، خوار.

«فَاخْرُجْ اِنَّکَ مِنَ الصّاغِرِینَ: از بهشت بیرون شو تو از کم‌آمدگانی خوار و از پسان.»[۱۸]

با کلمهٔ پس، کلمات مرکبی ساخته شده که در یزد رایج است. بعضی از این کلمات را که در واژه‌نامهٔ یزدی آمده ذکر می‌کنیم. پسّا (مرتّب، ردیف، بعد) پس افت (ذخیره) پستو (صندوقخانه) پس چینی کردن (خوشه‌چینی) پسین (عصر).[۱۹]

احتمال دارد رشیدالدّین میبدی خود، کلمه پس را که در اصل به معنی بعد و عقب بوده با معنای کم آمده و خوار در برابر صاغر قرار داده باشد و معادلی زیبا و لطیف برای آن کلمه است.

دستهٔ سوم کلماتی که با لهجهٔ یزدی به کار می‌روند

مانند کلمهٔ کِرد (به کسر اوّل) به معنی عمل.

«قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ اَنْفُسِکُمْ: بگوی آن از نزدیک شما است و شومی کِرد شما.»[۲۰]

دستهٔ چهارم کلماتی که حرف یا حروفی از آنها حذف می‌شود

اینگونه کلمات که در لهجهٔ یزد زیاد رایج است در کشف‌الاسرار نیز به کرّات آمده است و نمونه‌هایی از آنها نقل می‌شود:

ـ هیچیز به جای هیچ‌چیز. «از ثواب ایشان هیچیز نکاهد.»[۲۱]

ـ سختر به جای سخت‌تر.[۲۳]

ـ بتر به جای بدتر.

ـ ازشان به جای از ایشان.

دستهٔ پنجم، کلماتی که حرف یا حروفی از آنها به حرفی دیگر تبدیل می‌شود

خمیده به جای جنبنده[۲۴] (تبدیل «ن» و «ب» به «م»).

تلاود به جای تراود (تبدیل «و» به «ل»).

«هر کس آن کند که سزای اوست وز کوزه همان برون **تلاود** که در اوست.»[۲۵]

پرسنگ به جای فرسنگ (تبدیل «ف» به «پ»).

«عجب آنکه دارندهٔ آن پیراهن از آن هیچ بویی نیافت و یعقوب از مسافت هشتاد **پرسنگ** بیافت.»[۲۶]

یا **سپارش** به جای سفارش. «سپس جبرئیل فرزندان آدم را تعزیت و تسلیت گفت و **سپارس** کرد که وصیت پدر را انجام دهید.»[۲۷]

در اینگونه کاربردها میبدی زبان محاوره مردم را که در یزد نیز مانند سائر نواحی رایج است مورد توجه قرار داده و زبان کوچه را ـ به اصطلاح امروز ـ متناسب‌تر با نثر دل‌انگیز و شیرین خود دانسته است.

آنچه در اینجا ذکر شد نمونه‌هایی بود که اینجانب در این کتاب نفیس با تورّق دیده است و البتّه می‌تواند مقدّمه‌ای باشد برای بررسی جامع‌تر و گسترده‌تر.

یادداشتها:

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۳۵۵.
۲. همان، ج ۱، ص ۳۲۱.
۳. همان، ج ۱، ص ۵۵۲.
۴. همان، ج ۸، ص ۱۸.
۵. همان، ج ۲، ص ۶۰۶.
۶. همان، ج ۲، ص ۶۷۵.
۷. همان، ج ۸، ص ۱۱۸.
۸. همان، ج ۸، ص ۱۲۶.
۹. قرآن کریم، ترجمه استاد الهی قمشه‌ای، سورهٔ سبا، آیه ۱۴.
۱۰. فرهنگ معین، ذیل کازه.
۱۱. واژه‌نامهٔ یزدی، ص ۱۳۱.
۱۲. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۹۶ و نیز ج ۱۰، ص ۳۶۵.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۶۱۵.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۶۲۹.
۱۵. همان، ج ۶، ص ۹۷.

۱۶. واژه‌نامهٔ یزدی، ص ۸۱.
۱۷. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۱۸۰.
۱۸. همان، ج ۳، ص ۵۶۱.
۱۹. واژه‌نامهٔ یزدی، ص ۵۵-۵۳.
۲۰. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۳۳۱.
۲۱. همان، ج ۱، ص ۲۸.
۲۲. همان، ج ۲، ص ۷۳۹.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۷۲۲.
۲۴. همان، ج ۱، ص ۵۲۳-۵۲۷.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۷۳۸.
۲۶. تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید به فارسی، تلخیص و نگارش حبیب‌اله آموزگار، ج ۱، ص ۴۹۷.
۲۷. همان، ج ۲، ص ۳۴۳.

داستان ابراهیم در کشف‌الاسرار میبدی

انابل کیلر
دانشگاه کمبریج لندن

زمینهٔ تحقیقات اینجانب در کشف‌الاسرار میبدی در بخش قصص الانبیاء و بویژه تأویلات عرفانی او از این داستانهاست.

با مطالعهٔ تفسیر مزبور بسرعت دریافتم که میبدی، مانند مفسّرین صوفیهٔ دیگر، ضمن قبول معنی ظاهری داستانهای پیامبران، معنی باطنی آنها را نیز به عنوان رموزی که به احوال و مقامات سالکان طریقت اشاره دارد، مطرح نموده است.

اگر نوبت سومِ کشف‌الاسرار را با تفاسیر عرفانی دیگر، مانند **حقایق‌التفسیر** سلمی یا **لطائف‌الاشارات** قشیری مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که میبدی، در علم ارزشمندِ تفسیر قرآن مجید، شاهکاری نوین به وجود آورده است. آنچه در تفاسیر عربی به طور خلاصه و کوتاه بیان شده است، در تفسیر میبدی با تفصیل بیشتر و بیانی زیباتر و دلنشین‌تر وارد شده است. درست مانند باغبانی ماهر که بذر سخن را در دلِ خاک می‌نشاند، و گلهای رنگارنگ و روحپروری از آن کشت به دست می‌آورد.

من، در این مقاله به تفسیر عرفانی میبدی درباره داستان حضرت ابراهیم (ع) و مشاهدهٔ وی از ستاره و ماه و آفتاب، و گفتهٔ وی که «هذا ربّی» و سپس اظهارِ او که خدای

حقیقی هرگز غروب نمی‌کند می‌پردازم (سورهٔ انعام: ۸۰-۷۶). با توجه به این داستان، می‌توان دو وجه خاص را در روش عرفانی میبدی در نظر گرفت: یکی آنکه میبدی، معمولاً برای هر داستان چند تأویل عرفانی ارائه می‌کند و دیگر آنکه سخنان میبدی دربارهٔ هر داستانِ تنها در یک جا متمرکز نیست، بلکه در طی ده جلد کشف‌الاسرار، مناسبتهای گوناگون، مورد بحث قرار گرفته است. در واقع، میبدی برای داستان حضرت ابراهیم (ع) هفت تأویلِ عرفانی مختلف بیان کرده است، که فقط دو مورد از آنها در ذیل آیات مورد بحث قرار دارد.

پیش از آنکه به طرح تفاسیر عرفانی این داستان بپردازیم لازم است مقدمتاً به تفسیر ظاهری آن نیز اشاره کنیم.

در نوبت دوم و نوبت سوم کشف‌الاسرار ما با تفسیر ظاهری و تفسیر باطنیِ قرآن مجید، رو به رو می‌شویم. این ترتیب فرصت نادری به دست می‌دهد که این دو نوع تفسیر را با هم مقایسه کنیم و احیاناً تفاوت اهداف و اسلوب آنها را دریابیم. این مقایسه را، در خصوص تفسیر داستان یاد شده نیز می‌توان انجام داد.

این آیات از نظر ظاهری مسأله کلامی مطرح می‌کند و آن اینکه چرا باید ابراهیمِ پیامبر ستاره و ماه و آفتاب را خدای خویش بپندارد؟ میبدی در نوبتِ دوم، یعنی در قسمتِ تفسیر ظاهری آیات، سعی می‌کند که به حلّ این مسأله بپردازد، و برای گفتهٔ حضرت ابراهیم چند دلیل بیاورد. به عنوانِ مثال، توضیح می‌دهد که مادر ابراهیم، از بیمِ نمرود، که فرمان داده بود همه پسرهای نوزاد را بکشند، طفلِ عزیز خود را در غار پنهان نمود. ابراهیم (ع) پس از هفت سال از آن غار بیرون آمد. او به وجود خداوند یقین داشت، خداوندی که او را آفریده و پرورش داده بود، امّا حقیقت این آفریدگار را نمی‌دانست. وقتی که وی، برای اوّلین بار ستارهٔ زیبا و درخشانی را دید عجیب نبود که آن را خدای خود بپندارد.[۱] این یکی از معاذیری است که میبدی آن را برای توجیه عملِ حضرت ابراهیم (ع) آورده است.

از طرف دیگر، وقتی که ما تفسیر عرفانی را در این داستان ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم، در اینجا نیز، با آنکه معمّای گفتهٔ حضرت ابراهیم که «هذا ربی» دربارهٔ ستاره و ماه و آفتاب هنوز در کار است، با این وصف، مباینتی با عصمت حضرت ابراهیم پیدا نمی‌کند، زیرا این نوع تفسیر سمبلیک و نشانه‌ای، ارتباط به سیر و سلوک و سفر معنوی ابراهیم

دارد، که اینجانب در ذیل به توضیح و تشریحِ آن می‌پردازم.

اوّلین تأویل این داستان در ذیلِ تفسیر عرفانی دو آیه از سوره بقره قرار دارد (۱۲۹ و ۱۳۰). اشاره به پیامبر بزرگوار ما محمّد (ص) در آیهٔ اوّل: «رَبَّنا وَابْعَثْ فیهِمْ رَسُولاً مِنْهُم ...» و ذکرِ حضرت ابراهیم (ع) در آیهٔ دوم: «وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ ابراهیمَ ...» میبدی را به مقایسهٔ مقامات ابراهیم (ع) و محمّد (ص) هدایت می‌کند. وی توضیح می‌دهد که خلیل مرید است و حبیب مراد. تا جذبِ الهی، مرید را به مقام مراد نرساند وی در سلوک و رویشِ خود باقی خواهد ماند. کسی که در روشِ خود باشد، از خطرِ مکر الهی ایمن نیست. بنابراین، خلیل فریفتهٔ مکرِ الهی، در صورت ستاره و ماه و آفتاب شد و گفت «هذا ربی» تا آن زمان که، به قولِ میبدی: «عصمت (یعنی جذبِ الهی) عِنان خُلّت او گرفت و از عالم مکر کشید و آنگاه خلیل گفت: ... انّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَ الْأَرْض حَنیفاً و ما انا من الْمُشْرِکین.»[۲]

در اینجا، ستاره و ماه و آفتاب نشانهٔ مکر الهی است. میبدی، در جای دیگر، به احوال و نعمتهایی که در راهِ مرید ظاهر می‌گردد و او نباید با آنها قانع شود، اشاره می‌کند. این یکی از دو تأویلی است که در ذیلِ آیاتِ مربوط به این داستان آمده است. میبدی می‌گوید:

«خلیل طالبی تیزرو بود، نعلینِ قصد در پای همّت کرده، سفر «اِنّی ذاهِبٌ الی ربّی» پیش گرفته بود. امّا خلیل هنوز رونده بود، بستهٔ «اِنّی ذاهبٌ» گشته و به نقطهٔ جمع نرسیده. پس چون از کمینگاهِ غیب خزائن عِزت گشادند، خلیل با دررالغیب و غنیمت مشغول شد، گفت «هذا ربّی، هذا ربّی» تا از آسمان عِتاب آمد که «چرا سنت «ما زاغ البصر» نکردی؟ آنگه خلیل، دست تجرید از آستین تفرید بیرون کرد و بر روی اسباب باز زد که «اِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذی فَطَرَ السَّمٰوات و الْأَرْض حنیفاً وَ ما اَنَا مِنَ الْمُشْرِکینَ.»[۳]

موضوع تأویلِ دوم که در ذیل همین آیات بیان شده است. ارتقای حضرت ابراهیم از استدلال و برهان به مقام مشاهده و عیان است. به گفتهٔ میبدی:

«در بدایت از دلیل چاره نیست، چنانکه بدایتِ راهِ خلیل بود. چون آن همه دلایل در راه وی آمد، کوکب و ماه و آفتاب، به هر دلیلی که می‌رسید، در وی همی آویخت که «هذا ربّی.» چون از درجهٔ دلایل برگذشت، جمال توحید به دیدهٔ عیان بدید، گفت: «یا قومِ انّی بریءٌ مِمّا تُشْرِکُونَ» ای من الاستدلال بالمخلوقات علی الخالق، فلا دلیل علیه سواه»[۴].

میبدی گاهی برای روشن نمودن داستان یک پیامبر از داستان پیامبری دیگر کمک می‌گیرد. چنانکه راه افتادن حضرت موسی (ع) به طرف مدین با توسّل به همین داستانِ ابراهیم بیان می‌کند. وی می‌گوید:

«در سبقِ سبق که بوستان معرفت را به اشجار محبّت بیاراستند در پیش وی میدان حیرت و محنت نهادند و آن را گذر وی ساختند ... هر که را خواستند که به بوستان معرفت برند نخستش در میدان حیرت آوردند ... این است حال موسی کلیم (ع):

چون خواستند که او را لباس نبوّت پوشند و به حضرت رسالت و مکالمت برند نخست او را در خم چوگانِ بلیّت نهادند تا در آن بلاها و فتنه‌ها پخته گشت ...»[5].

همینطور بود که خلیل را پیش از آنکه به سرِ کوی توحید ببرند، به کوی ستاره فرستادند تا می‌گفت: «هذا ربّی» پس از کوی ستاره برآمد به کوی ماه فروشد، از کوی ماه برآمد به کوی آفتاب فروشد، هر کوی را رخنه‌ای دید: در کوی ستاره آفتِ تحوّل، در کوی ماه عیب انتقال، در کوی آفتاب رخنهٔ زوال، دانست که این نه شاهراه استقامت است و نه سر کوی توحید ... چون همهٔ راهها بسته دید دانست که حضرت یکی است آواز برآورد که «اِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلّذی فَطَرَ السَّمٰواتِ وَ الْاَرْض ... .»

میبدی در خاتمه می‌گوید:

«مرد مردانه نه آن است که بر شاهراه سواری کند که راه گشاده بود، مرد آن است که در شب تاریک بر راه باریک بی‌دلیلی به سرِ کوی دوست شود.»[6]

گفتیم میبدی داستان مورد بحث را به هفت بیانِ عرفانی تفسیر نموده است. وی در این چهار تفسیری که نقل شد، پیشرفت حضرت ابراهیم را (ع) در سفر معنوی نشان داده است. در سه تفسیر دیگرِ او از این داستان اشاره‌ای است به کمال توحید و عشق معنوی ابراهیم به خداوند متعال.

میبدی در تفسیر عرفانی خود از آیهٔ ۲۳ سورهٔ توبه: «یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لاٰتَتَّخِذُوا آباءَکُمْ وَ اِخْوانَکُمْ اُولِیاءَ ...» توضیح می‌دهد که بنده، اگر می‌خواهد به صحبت مولا برسد باید خود را از همهٔ علائق و خلائق بِبُرد. در این مورد حضرت ابراهیم (ع) را به عنوان سرمشق کامل می‌آورد: اولاً دنیا را در صورت ستاره، پس عقبی را، در صورت ماه، و سرانجام نفسِ اماره و مهرِ اسماعیل را در صورت آفتاب پیش او آوردند. چون در هیچ چیز از موجودات اثر عزّ و نشان ازل ندید، گفت: «لا اُحِبُّ الافلین» به یکبار از کلّ کون اعراض

کرد: دنیا بداد و دل از فرزند برداشت و نفس خود را به آتش نمرود سپرد.»[۷]

ششمین تفسیر عرفانی این داستان ذیل آیهٔ ۱۹ سورهٔ مؤمنون تحت عنوان خیانت چشم (خائنة العین) مطرح گردیده است. خیانت چشم از جهت متعبدان این است که موقعِ شب، به جای بیدار ماندن و به مناجات و عبادت پرداختن می‌خوابند، و آن فرصت خلوت با محبوب را از دست می‌دهند. امّا خلیل، علیه‌السلام، نمونه‌ای است از دوستان وفادار خدا؛ شب تاریک بیدار می‌ماند، و آثار خالق (یعنی طلوع ستاره و ماه و آفتاب) را مشاهده و مراقبه می‌کند.[۸]

آخرین تأویل این داستان در ذیلِ تفسیر عرفانی قول خدای تعالی آمده است که می‌فرماید: «اِنَّ ابراهیم کان اُمَّةً قانِتاً لله حَنیفاً» (سورهٔ نحل: ۱۲۰). در اینجا وقتی که حضرت ابراهیم با دیدنِ ستاره و ماه و آفتاب «هذا ربّی» می‌گوید، این خود نشانهٔ استغراق او در عشق الهی است، که جز خدای یگانه چیزی نمی‌بیند. میبدی می‌گوید:

«آدم در کتمِ عدم بود که ربّ العزّة رقم خُلّت به آن مهتر (یعنی ابراهیم) فرو کشید و آتش شوق خود در باطن وی نهاد و جمال عشقِ لم‌یزل روی به وی آورد، و الیه الاشاره به قوله: «وَ لَقَد آتَیْنَا ابراهیم رشدَهُ من قَبْل.» پس چون در وجود آمد، آن روز که در آن صحرای تحیّر ایستاده، دل به مهرِ سرمدیّت افروخته و جان از شراب نیستی مست گشته، در آن صبوحِ عاشقان و های و هوی مستان و عربدهٔ بی‌دلان از سرِ خمار نیستی به زبان بیخودی در هرچه نظاره کرد می‌گفت «هذا ربّی» خود را دید در شهود جلال و جمالِ حق شده، وز بود خلق و بود خود بی‌خبر گشته، لا جَرم ربّ‌العزه در نواخت وی بیفزود و او را یک امت شمرد گفت: «اِنّ ابراهیم کان اُمّةً قانِتاً لله حنیفا» ابراهیم (ع) گفت «خداوندا همه تو بودی و همه تویی» پس الله تعالی گفت «امةً» خود تویی و جمعِ همه تویی، بس.» آری: من کان لله کان الله له.[۹]

خلاصه باید گفت که در این هفت تفسیر یا تأویل، حضرت ابراهیم (ع) را در حالات مختلف مشاهده می‌کنیم: ابتداءً مریدی است، فریفتهٔ مکر الهی، پس، طالبی است که با دررالغیب مشغول گشته از راه اصلی منصرف شده، و آنگاه از مرتبهٔ استدلال به مرتبهٔ مشاهده ارتقاء یافته است. همچنین مردِ مردانه‌ای است که در شب تار و از راه دشوار بی‌دلیلی به محبوب می‌رسد و نیز دوست کامل و وفادار خداست که خود را از همهٔ علائق و خلائق می‌بُرد، و شبها برای مشاهدهٔ آثار مولای خود بیدار می‌ماند، و سرانجام

در عشق و حیرت غرق می‌گردد، تا هیچ چیز جز خداوند متعالِ خود نبیند.

از گفته‌های فوق چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

به نظر اینجانب تأویلات این داستان دو وجه مشخّصِ تفسیر عرفانی میبدی را آشکار می‌سازد: یکی آنکه میبدی، در نوبت سوم کشف‌الاسرار، شیوه‌ای خاص و ماهرانه در تفسیر قرآن به قرآن به کار برده است؛ دوم آنکه میبدی مایل نبوده است که برای این داستان تأویل قاطعی بیان کند، چون می‌بینیم، که در چند مورد تفاسیر داستان مزبور با یکدیگر تناقض دارند. به عقیدهٔ این حقیر میبدی، در اظهار احتمالاتِ مختلف و وجوه تأویلی متعدّد در داستانهای پیامبران، قصدِ تسلیم ارشاد داشته است. او می‌خواهد که داستان قرآنی را همچون راهنمای مفیدی برای دریافت نکات و ظرائف سیر و سلوک معرّفی نماید، تا به قول جنید موجبِ تقویت احوال پیروان طریقت گردد.[۱۰]

یادداشتها:

۱. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۴۰۳.
۲. همان، ج ۴، ص ۳۶۷.
۳. همان، ج ۳، ص ۴۱۰.
۴. همان، ج ۳، ص ۴۰۹.
۵. همان، ج ۷، ص ۳۰۸.
۶. همان، ج ۷، ص ۳۰۹.
۷. همان، ج ۴، ص ۱-۱۲۰.
۸. همان، ج ۶، ص ۲۵۴.
۹. همان، ج ۵، ص ۴۷۴.
۱۰. میبدی در کشف‌الاسرار (ج ۴، ص ۴۶۳) نقل می‌کند که: روزی ابوبکر کتّانی از جنید دربارهٔ رموزِ حکایت پیامبران در قرآن پرسید. جنید جواب داد که: «هی جندٌ من جنودالله فی ارضه یقوی به احوال المریدین» و ابوبکر کتّانی گفت که «آیا در قرآن کریم منبعی برای این موضوع وجود دارد؟» و جنید پاسخ داد که «نعم، قوله تعالی، کلاً نقُصّ علیک من انباء الرُسُل ما نُثبّت به فؤادک» در این باب رجوع کنید به **کتاب‌اللمع**، ابونصر سراج طوسی به تصحیح نیکلسون، لیدن / لندن، ۱۹۱۴ م، ص ۱۰۷.

محبّت و عشق و جایگاه آن در قلب
در تفسیر کشف‌الاسرار

عباس ماهیار
عضو هیأت علمی دانشگاه
تربیت معلم تهران

عشق بهین گوهری است گوهر دل کـان او — دل عجمی صورتی است عشق زبان‌دان او
خاصگی دست راست بر در وحدت دل است — این که به دست چپ است داغگـه ران او
تا نکـنی زنگ خـورد آیـنهٔ دل کـه عشـق — هست بـه بـازار غـیب آیــنه گـردان او
(خاقانی)

محبّت

محبّت در لغت به معنای دوستی است و دوستی عبارت است از میل طبع سوی چیزی موافق و لذّت دهنده، و در اصطلاح صوفیان دوست داشتن خدای، تعالی، است بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را.[1]

پیش از ورود در بحث اصلی تذکر یک نکته را ضروری می‌دانم و آن این که ابوالفضل رشیدالدّین میبدی در گزارش معناهای کلمات و اصطلاحات و عبارات و جـملات بـه

گونه‌ای که خاص اوست عمل کرده است؛ یعنی با دستی باز به تفسیر و تأویل آنها پرداخته. یک شاهد مثال:

مصطفی (ص) گفت: «القلوبُ او انی الله فی الارض فاحبُّ الاوانی الی‌الله اصفاها و ارقّها و اصلبها» (غزالی این خبر را به امیرمؤمنان علی علیه‌السلام نسبت داده است).[۲]

پیر دل سوختهٔ میبد با خاطری عاشقانه و بدون ملاحظهٔ بار معنایی کلمات با جمله‌هایی آمیخته به وصف و احیاناً معترضهٔ توصیفی معنی حدیث را چنین رقم زده است:

«دلهای عاشقان امت، جامهای شراب مهر ربوبیّت است (یعنی القلوب اوانی‌الله فی الارض» هر دل که از مکوّنات صافی‌تر و بر مؤمنان رحیم‌تر آن دل به حضرت عزّت عزیزتر»[۳] «فاحبُّ الاوانی الی الله اصفاها و ارقّها و اصلبها.»

در تفسیر کشف‌الاسرار برخلاف کتابهای صوفیان و عالمان بزرگ نظیر رسالهٔ قشیریّه و شرح تعرّف و کشف‌المحجوب و احیاء علوم‌الدّین، از محبّت بررسی لغت‌شناسانه نشده است و صفحات تفسیر کشف‌الاسرار که از واژهٔ «دوستی» انباشته است از فقه‌اللغهٔ آن خالی است. مؤلف به تفسیر و تعبیر دوستی پرداخته و از بحث در معنای لغوی احتراز کرده است.

محبّت در آیات قرآنی

همهٔ صوفیان و عارفان و مفسّران هرگاه از عشق و دوستی سخن گفته‌اند ابتدا به آیات قرآنی استناد کرده‌اند. یکی از آیاتی که همهٔ ارباب مجاهدت و ارباب مشاهدت در آن به دنبال محبت گشته‌اند و به شیوهٔ خود آن را تفسیر و تعبیر و گاه تأویل کرده‌اند عبارت است از:

۱ـ آیهٔ ۵۴ از سورهٔ مبارکه مائده[۴]. «ای ایشان که بگرویدند هر که از شما برگردد از دین خوش آری الله قومی آرد، که خدای، ایشان را دوست دارد و ایشان الله را دوست دارند، مؤمنان را نرم جانب و خوش باشند، بر کافران سخت و بزور و نابخشاینده.»[۵]

این آیه تکیه‌گاه اصلی صوفیان است و هر زاهد و عابد و عارفی خود را مصداق آن می‌داند که خدای، تعالی، آنان را دوست دارد و عابدان و زاهدان و عارفان دوستدار اویند. پیر میبد در ذیل این آیه گفته است: «عظیم کاری و شگرف بازاری که آب و خاک را

برآمد که قبلهٔ دوستی حق گشت و نشانهٔ سهام وصل. چون که نتازد رهی و نزدیکتر منزلی به مولی دوستی است. آن درختی که همه بار سرور آرد دوستی است، آن تربت که از همه نرگس انس روید دوستی است. آن ابر که همه نور بارد دوستی است. آن شراب که زهر آن همه شهد است دوستی است. رقم دوستی ازلی است و داغ دوستی ابدی.»[۶]

سپس میدان دوستی را فراخ یاد کرده و ملک فردوس را شاخی از درخت دوستی نام نهاده است و گفته: «آن که شراب عشق بنوشد و قدم صدق دارد، بر مراد خود می‌رسد.»[۷]

۲ـ آیهٔ ۳۱ از سورهٔ مبارکه آل‌عمران.[۸] «یا محمد فرا جهودان و ترسایان گوی: اگر دوست می‌دارید الله را بر پی من ایستید تا دوست دارد خدای، شما را و بیامرزد شما را گناهان شما و خدا آمرزگار است و عیب پوش و بخشاینده.»[۹]

پیر میبد در تفسیر این آیه نشانه‌های صدیق را برشمرده و گفته است «در این آیت نشان دوستی و محبّت اتّباع رسول ساخت. جای دیگر آرزوی مرگ نشان دوستی کرد. "اِنْ زَعَمْتُمْ اَنَّکُمْ اَوْلِیاءُلِلّٰهِ مِنْ دوُنِ النّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ کُنْتُمْ صٰادِقِین" (جمعه ۶۲/۶) اگر راست می‌گویید که الله را دوست می‌دارید آرزوی مرگ کنید که دوستی، داعیه شوق است و شوق‌زده را همه مرادِ وی، دیدار دوست بود و آن کس که همه مراد وی دیدار دوست بود همیشه آرزوی آن باشد که بر دوست برسد و راه رسیدن بر دوست جز مرگ نیست. سدیگر نشان در صدق محبت آن است که همواره ذکر محبوب بر دل و بر زبان محب تازه بود چنانکه غفلت و نسیان به وی راه نبرد. چهارم نشان در وفای دوستی آن است که هرچه با محبوب نسبتی دارد آن را دوست دارد چنانکه قرآن کلام وی، کعبه خانهٔ وی و مصطفی (ص) رسول وی و مؤمنان دوستان وی.»[۱۰]

در دنبالهٔ تفسیر، دوستی مصطفی (ص) و پیروی او را از مقولهٔ چون و چرا بیرون برده و پای استدلال را در اتّباع رسول چوبین شمرده و گفته است: «بگوی بر پی ما بیرون آی که کارها همه در قدم ما تعبیه کردند. دل خود به عقل در مبند که عقل پاسبانی است، رهبر نیست تا عنان با وی دهی و راه نیست تا روی در وی آری. آنچه طلب کنی از عقل طلب مکن، از نبوت طلب کن. عقل غاشیه‌کش احکام دین است. عزّت و کبریای دین در میزان عقل نگنجد و در حیّز جوهر و عرض نیاید.»[۱۱] و نتیجه گرفته است که اتباع رسول تالی اتباع باری تعالی است هر که بر پی رسول‌الله (ص) است دوست خدا است و برتر از حال دوستی حالی نیست و خوشتر از ایام دوستی روزگاری نیست.

۳ـ آیهٔ ۱۶۵ از سورهٔ مبارکهٔ بقره:[۱۲] «از مردمان کس است که می‌گیرد فرود از خدای، وی را هام تایان، می‌دوست دارند ایشان را چنانکه الله را می‌دوست باید داشت و ایشان که ایمان آوردند دوستر می‌دارند از ایشان.»[۱۳]

پیر محب، میبد شدت محبت و دوستداری بندگان را یکی از بزرگترین کرامتهای الهی شمرده و گفته است «اگر مؤمنان و دوستان خدای را در همهٔ قرآن این آیت بودی ایشان را شرف و کرامت تمام بودی که ربّ‌العالمین می‌گوید: ایشان مرا سخت دوست دارند تمامتر از آنکه کافران معبودِ خود را دوست دارند. دوستی ما مؤمنان را نه چون دوستی کافران است بتان را، که هر یک چندی به دیگری گرایند بلکه ایشان هرگز از ما نگردند و به دیگری نگرایند.»[۱۴] گذشته از سه آیهٔ یاد شده عام و خاص از صوفیان بدان اشارت کرده‌اند. خواجه میبد گه‌گاه در برخی از دیگر آیات نیز به دوستی باری تعالی اشارتی دارد از آن جمله است.

۴ـ آیه ۱۷۷ از سورهٔ مبارکه بقره:[۱۵] آنجا که خدای تعالی صفات نیکان را می‌شمارد، می‌گوید: از صفات نیک مردان آن است که مال دهد بر دوستی او درویشان و خویشاوندان را. پیر میبد در باب این دوستی گفته است: «کسی که بر دوستی خدای مال دهد هیچ چیز بر خود نگذارد که از دوستی خدای در دل او جای دوستی مال نماند و در دلی خود، دو دوستی نگنجد.»[۱۶]

محبّت در اخبار و احادیث

نویسندگان بزرگ متصوفه نظیر عبدالکریم‌بن‌هوازن قشیری و علی‌بن‌عثمان هجویری و امام مستملی بخاری و امام محمد غزالی[۱۷] اخبار و احادیث بسیاری در کتابهای خود آورده‌اند.[۱۸] پیر میبد نیز برخی از این اخبار و احادیث را در تفسیر خود نقل کرده است. در پاره‌ای از این اخبار دوست د اشتن باری تعالی از شرایط اساسی ایمان یاد شده است؛ مانند:

۱ـ «هر که عیال و فرزند و خویش و پیوند و مال و ضیاع و اسباب از خدای و رسول دوست‌تر دارد بهرهٔ وی از مسلمانی جز نامی نیست.»[۱۹]

و مانند:

۲ـ «سه خصلت است که هر که را باشد حلاوت ایمان بیابد. هر کس که خدا و

رسولش برای او محبوبتر از غیر آن دو باشد هر کس که بنده‌ای را دوست بدارد که غیر از خدا کسی دوست‌دار او نیست و هر کس که مکروه بدارد بازگشت به سوی کفر را (پس از آن که خدای تعالی او را نجات داده) همانگونه که مکروه می‌دارد که در آتش انداخته شود.»[۲۰]

۳ـ رسول خدا (ص) مردم را به دوستداری خدای تعالی فرمان داد و فرمود:

«خدای تعالی را دوست بدارید برای نعمتی که به شما می‌دهد و مرا برای آن که خدای تعالی مرا دوست می‌دارد و به جهت دوستی من دوستدار اهل بیت من باشید.»[۲۱]

محبّت باری تعالی در پاره‌ای از احادیث قدسی نیز مطرح است مانند:

مصطفی (ص) گفت: حکایةً از کردگار قدیم جلّ جلاله: «چون بندهٔ من همه مرا خواند، همه مرا داند، همه مرا بود، من نیز روی دل خود با وی گردانم. درِ همه ارادتها و شهرتها و بایستها بر او دربندم و اغیار را به تمامی از آن دل بیرون کنم عشقِ واما گفتن «با ما گفتن» و از ما شنیدن بر جان و دلش مسلط کنم بر بساط عشقش آرام دهم صمصام غیرت ازل بر سرش بدارم تا اگر خواهد که با غیری نگرد یا به کسی طمع کند یا به دیگری بازاری سازد فرانگذارم.»[۲۲]

۴ـ بنده پیوسته مرا یاد می‌کند من نیز یادش می‌کنم تا آن که عشقم می‌ورزد، من نیز مشتاق او می‌گردم خواجه میبد افزوده است: «این نه آن یاد زبان است که تو دانی که آن در درون جان است.»[۲۳]

۵ـ «من جلیس آنم که یادم کند و انیس آن که به من انس جوید و حبیب آن که دوستم بدارد.»[۲۴]

۶ـ رسول (ص) گفت: «از جبرئیل پرسیدم که اخلاص چیست؟ گفت: از ربّ‌العزّه پرسیدم که اخلاص چیست؟ گفت: گوهری است که از خزینه اسرار خویش بیرون آوردم و در سویدای دل دوستان خویش ودیعت نهادم.»[۲۵]

۷ـ «بندهٔ من، من به حق تو که بر من است تو را دوست دارم پس به حق من بر تو که مرا دوستدار باش.»[۲۶] داستان محبّت باری تعالی گاهی در خطابهای گوناگون به بعضی انبیا مطرح است. مانند:

۸ـ به یکی از انبیاء فرمود: من نزد کسانی هستم که آنان برای من دل شکسته‌اند. خواجه ابوالفضل افزوده است: «هر که درمانده‌تر به دوست نزدیکتر و هر که شکسته‌تر

به دوستی سزاوارتر.»[۲۷]

۹ـ به داوود (ع) وحی آمد که ای داوود هر کس که ادعای دوستی من کرد و به هنگام فرا رسیدن شب به خواب رفت دروغزن است آیا هر حبیبی جلوهٔ حبیب خود نمی‌خواهد؟[۲۸]

داستان محبّت طولانی‌تر از این مقولات است و در کشف‌الاسرار موارد بسیاری ثبت افتاده است. با ذکر چند مورد دیگر این بحث را به پایان می‌بریم.

۱۰ـ رسول خدا (ص) فرمود: «هر که دیدار خدای تعالی را دوست بدارد باری تعالی دیدار او را دوست می‌دارد و هر که دیدار خدای تعالی را دوست ندارد حق تعالی دیدار او را دوست ندارد.»[۲۹]

۱۱ـ رسول خدا (ص) فرمود: «چون خدای تعالی بنده‌ای را دوست دارد جبرئیل را، علیه‌السلام، گوید: من فلان بندهٔ را دوست دارم تو نیز دوستدار او باش پس جبرئیل دوستدار او می‌شود در آسمان ندا در می‌دهد که خدای تعالی فلان بنده را دوست دارد پس او را دوست بدارید و اهل آسمان او را دوست می‌دارند سپس در دلهای اهل زمین دوستی او جای داده می‌شود.»[۳۰]

۱۲ـ «مردی به خدمت پیغامبر (ص) آمد وگفت: یا رسول‌الله قیامت کی خواهد بود؟ فرمود: چه ساخته‌ای برای آن روز گفت نماز و روزهٔ بسیار ندارم امّا خدای و رسول او را دوست دارم. گفت تو با آنی که دوستش می‌داری.»[۳۱]

محبّت در سخنان مشایخ

هم مواردی که در باب محبّت از قول مشایخ در کشف‌الاسرار نقل شده است عبارت است از:

۱ـ «ابن عطارا[۳۲] پرسیدند که محبّت چیست؟ گفت: درختی است در سویدای دل بنده نشانده، شاخ بر اوج مهر کشیده، میوه‌ای به اندازهٔ عقل بیرون داده.»[۳۳]

۲ـ فضیل عیاض[۳۴] گفت: خدای تعالی دوستداری بسنده است و قرآن مونسی بسنده و مرگ واعظی بسنده.[۳۵]

۳ـ در تفسیر «ماء طهور» در آیهٔ شریفه (فرقان ۴۸/۲۵) نصرآبادی[۳۶] گفت: «آن آبی است که از آبهای محبّت که بر دلهای عارفان می‌پاشد و با آب محبّت و با کشتن طبع،

نفسها را زنده می‌گرداند پس از آن دلهای آنان را راهنمای مردم قرار می‌دهد و برکات خود بر آن دلها می‌ریزد و برکات نور قلب آنان بر همهٔ جانداران می‌رسد.»[۳۷]

۴ـ«واسطی[۳۸] گفت: با ذکر دوستی باری تعالی بر بندگان خود در آیهٔ «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» دوزخ باطل شد.[۳۹]

جستجو در چگونگی محبّت

مؤلف شرح تعرّف گفته است: «محبّت صفتی است که خلق از وصف او عاجز آمدند و هیچ واصف که محبّت را وصف کرد از عین محبّت خبر نکرد، لکن آنچه گفتند اوصاف او گفتند یا تأثیرات او گفتند یا افعال محبّان گفتند»[۴۰] به جهت آن که حق تعالی «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» گفته است و به دوستی خود در حق بندهٔ خود گواهی داده و بنده را نیز به داشتن صفت محبّت خود متّصف داشته است وجود محبّت مورد پذیرش همگان قرار گرفته است امّا در تعبیر و تفسیر آن اختلاف کرده‌اند.

گروهی محبّت حق دربارهٔ بنده را ارادت خیر و محبّت بنده را نسبت به حق اطاعت یاد کرده‌اند.[۴۱]

گروهی مراد از محبّت خداوند بر بنده را ارادهٔ نعمت مخصوص بر بنده دانسته‌اند و آن نعمت را رحمت خاص نام کرده‌اند. گروهی دیگر گفته‌اند که محبّت خدای تعالی بر بنده از صفات فعل اوست و آن را احسانی مخصوص بر بنده یاد کرده‌اند که حق تعالیٰ بنده را بر می‌گزیند و به درجه کمال ولایت می‌رساند. به کرامتهای گوناگون مخصوص می‌گرداند آن گاه عنایت ازلی به او می‌رسد و از کلّ مجرّد می‌شود رضای خدای تعالی می‌طلبد و گاه محبّت را به معنای ثنای جمیل نیز دانسته‌اند.[۴۲]

امّا محبّت بنده بر خدای تعالی حالتی است که محبّ از لطف در دل خود می‌یابد و آن حالت قابل توصیف نیست. خواجه ابوالفضل میبدی گفته است: «قرب بنده مر حق را اوّل به ایمان است و تصدیق و آخر به احسان است و تحقیق»[۴۳] رسول خدا در باب احسان فرمود: «الاحسانُ ان تعبُدَ الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانّه یراک: احسان آن است که خدای را در بیداری و هشیاری پرستی چنانکه گویی در وی می‌نگری و خدمت که کنی چنان کنی که وی را می‌بینی.» و افزوده است که: «این حدیث اشارت دارد به ملاقات دل با حق و معارضه سرّ با غیب و مشاهده جان با مولی. آن دیده که او را دید به

ملاحظه اغیار کی پردازد و آن جان که با وی صحبت یافت با آب و خاک چند سازد.»[۴۴] در جای دیگر این احسان را جزای شکر شاکران نامیده است و آن را صفت مراقبان و حال واجدان و نشان دوستان خوانده و شاکران به کسانی گفته است که محبّت خدا شعار و دثار ایشان است و در نتیجه مهر باری تعالی بر ایشان نثار می‌شود.[۴۵]

آخرین کلام در این باب آن که اهل مجاهدت دلباختگان باری تعالی هستند و هر قسم دلباختگی را در محدودهٔ توحید و تحقیق می‌پذیرند. هجویری می‌گوید: «هر که قایل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق وی را اندرین نصیب نباشد و چون دین که اصل است مستحکم نبود تصوف که نتیجه و فرع است اولی‌تر که باطل باشد از آن که اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.»[۴۶]

جایگاه محبّت

محبّت، آن ارادهٔ نعمت و رحمت مخصوص، بر دل محب در می‌آید. خواجه ابوالفضل میبدی گفته است: «به داود پیامبر وحی آمد که "یا داود طهّرلی بیتاً اسکنه" یا داود خانه‌ای که میدان مواصلت ما را شاید پاک کن و از غیر ما بپرداز. داود گفت: خداوندا و آن کدام خانه است که جلال و عظمت تو را شاید؟ گفت: دل بندهٔ مؤمن. "انا عندالقلوب المحمومة". هر کجا خرمن سوخته‌ای را بینی در راه جستجوی ما که با سوز عشق ما را می‌جوید آنجاش نشان ده که خرگاه قدس ما جزبه فِنایِ دل سوختگان نزنند. دل بندهٔ مؤمن خزینهٔ بازار ما است منزلگاه اطلاع ما است، محراب وصال ما است، خیمهٔ اشتیاق ماست، مستقر کلام ماست، گنج خانهٔ اسرار ماست، معدن دیدار ماست هر چیزی که بسوزند بی‌قیمت گردد و دل که بسوزد قیمت گیرد.»[۴۷]

امّا این دل کدامین دل است؟ صوفیان هرگز مراد از دل را عضو گوشت پارهٔ صنوبری شکل که در جانب چپ سینه قرار دارد ندانسته‌اند. چه در سینهٔ بهایم نیز چنین دلی می‌تپد مرده هم آن را داراست. مراد از دل لطیفه‌ای ربّانی روحانی است که به دل جسمانی تعلق دارد و آن حقیقت مردم است و دریابنده و شناسنده و تعلق آن به دل جسمانی تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات است.[۴۸]

انگیزهٔ تعلق محبت باری تعالی به دل بندهٔ خود

تعلّق محبّت باری تعالی به دل بنده در مناجات حضرت داود با خدای خود قابل جستجو است.

«داود پیغامبر در مناجات خویش گفت: ... این خلق چرا آفریدی؟ در وجود ایشان حکمت چیست؟ جواب آمد که یا داود "کنت کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اعرف" گنجی بودم نهان، کس مرا ندانسته و نشناخته خواستم که مرا بدانند و دوست داشتم که مرا بشناسند "احببتُ ان اعرف" اشارت است که بنای معرفت بر محبت است هر جا که محبت است معرفت است و هر جا که محبت نیست معرفت نیست.»[۴۹]

«ذات و صفات منزّه داشتم عارف می‌بایست، جلال و جمال بی‌نهایت داشتم محبّ می‌بایست. مخلوقات دیگر با محبت کاری نداشتند از آن که هرگز در خود همّت بلند ندیدند. آن یک تویی که همت بلند داری. فریشتگان و کاری راست و بسامان از آن است که با ایشان حدیث محبت نرفته و آن کنوز رموز که در نهاد آدمیان تعبیه است در ایشان ننهاده آن زیر و زبری آدمیان، آن تحیّر و دهشت ایشان، آن قبض و بسط ایشان، حزن و سرور ایشان ... این همه با ایشان از آن است که شمه‌ای از گُل محبّت رسیده به مشام ایشان»[۵۰]

از اینجاست که آدمی برای پرستش و اظهار عشق بر همهٔ کائنات و افلاک برتری یافته است و دل او نیکوتر مهبطی برای جلوهٔ حسن لایزال خداوندی تشخیص داده شده و به آن افتخار نایل آمده است[۵۱] و به قول خواجه ابوالفضل میبدی آدمی‌زاد بی‌باکانه شربت بلا در قدح ولا کشیده و در وی هیچ تغیّر نیامده چون او صاحب دل است و دل محلّ بلاها است.[۵۲]

دل و اقسام آن

در حدیثی که از رسول خدا (ص) در تفسیر کشف‌الاسرار آمده است دلها بر چهار قسم تقسیم شده است. دلی برهنه از علایق و دلی که غلافی بر گرد وی پوشیده و دلی که سرنگون است و دلی که در او هم ایمان است و هم نفاق.[۵۳] دلی که از علائق مجرد و برهنه است، آن دل مانند چراغ افروخته‌ای است و آن دل مؤمن است که از کفر و معاصی پاک است و نور حق در آن می‌تابد دوم دلی که غلافی بر گرد وی پوشیده است و آن دل

کافر است که خدای تعالی بر آن مهر نهاده است. مهر نهاده تا از بیرون چیزی در آن درنیاید و از درون آن چیزی بیرون نتراود «مهر بر دل کافران نهاد تا توحید و آشنایی در آن نشود و شرک و نفاق از آن بیرون نیاید»[۵۴] سوم دلی که سرنگون است دلی است که معرفت عاریتی در آن جای گرفت، امّا پس از معرفت خالی گشت و انکار جای آن را فرا گرفت و آن دل منافق است چهارم دلی که در او هم ایمان است و هم نفاق. پیر میبد دنبالهٔ حدیث را در باب آن چنین یاد کرده است:

«مثل ایمان در وی مثل سبزی است که آب خوش آن را مدد می‌دهد تا می‌بالد و افزونی می‌گیرد و مثل نفاق در وی مثل جراحت است که خونابه آن را مدد می‌دهد و از آن می‌افزاید هر کدام که مورد وی غالب‌تر جانب وی قوی‌تر و به وی پاینده‌تر.»

گناه کردن نیز دل را به تاریکی و کدورت رهنمون می‌شود. در حدیثی از رسول خدا (ص) آمده است: چون بنده گناهی بکند نکته‌ای سیاه در دل او پیدا می‌شود اگر از آن گناه به کنار شود و استغفار کند دل صیقلی گردد و اگر به گناه بازگردد آن نکته سیاه بیشتر می‌شود تا به حدّی که دل را بپوشاند و این همان است که در قرآن کریم از آن به عنوان «رین» یاد شده است.[۵۵]

سیری را نیز از آثار نکوهیده برای دل شمرده‌اند خواجه ابوالفضل میبدی گفته است:

«مصطفی (ص) گفت: دلهای خویش را زنده گردانید به اندک خوردن و پاک گردانید به گرسنگی تا صافی و نیکو شود و گفت: هر که خویشتن را گرسنه دارد دل وی زیرک شود و اندیشهٔ وی عظیم.»[۵۶]

اثرهای ستوده، آینهٔ دل را جلا می‌دهد و بتدریج به آن صفا می‌بخشد تا محل تجلّی نور حق گردد.

تأمل در آیینهٔ دل کنی صفایی بتدریج حاصل کنی
مگر بویی از عشق مستت کند طلبکار عهد الستت کند

(بوستان)

و چون دل صفایی حاصل کرد علم به ارادهٔ باری تعالی از لوح محفوظ سوی دل او روان می‌شود و نور شوق بر دل محب می‌تابد و این نور او را به دوست می‌رساند و در قرب دوست مستهلک می‌سازد آن گاه اندک‌اندک از دل بی‌نیاز می‌شود چون دل راه وصل است و دوست مقصد و محبّ چون به مقصد رسید از راه بی‌نیاز می‌گردد. خواجه

ابوالفضل میبدی در این باره گفته است:

«در بدایت از دل ناچار است و در نهایت دل حجاب است تا با دل است مرید است و بی‌دل مراد. از اوّل دل باید که بی‌دل راه شریعت بریدن نتوان و در نهایت با دل ماندن دوگانگی است و دوگانگی از حق دوری.»[۵۷]

محبّت و رابطهٔ آن با عشق

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست　　حلّ این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

(حافظ)

حافظ حدیث عشق را ورای مدرسه و قیل و قال مسأله می‌داند و با آن‌کس که به تقریر و بیان از عشق دم می‌زند سخنی ندارد و داستان عشق از نظر او از حرف و صورت مستغنی است.[۵۸]

دیگران نیز هر کسی از ظن خود یار عشق شده‌اند و بعضی با تمثیل به بیان عشق پرداخته‌اند و اشتقاق آن را از «عشقه» دانسته‌اند و گفته‌اند: همان گونه که «عشقه» در درخت می‌پیچد و توان درخت را از او می‌گیرد و میوهٔ آن را از میان می‌برد و برگهای آن را می‌ریزاند و خشک می‌کند عشق نیز چون به کمال رسد قوای آدمی را ساقط می‌کند و طبع را از غذا باز می‌دارد میان عاشق و مردم ملال می‌افکند و عاشق را به فنا و نابودی می‌کشاند[۵۹] و بعضی دیگر آن را قسمی از اقسام محبت دانسته‌اند و گفته‌اند که محبت چون از حد درگذرد عشق خوانند[۶۰] مؤلف شرح تعرف عشق را مرحلهٔ هفتم محبت نامیده است[۶۰] و بعضی آن را نتیجهٔ ادراک و معرفت و حاصل علم دانسته‌اند و گفته‌اند: «عشق نتیجهٔ ادراک و معرفت، و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطهٔ آن به حُسن و جمال عشق پیدا می‌شود. پس هرچه حسن بیشتر عشق هم بیشتر و هرچه ادراک و معرفت و علم قوی‌تر عشق نیز قوی‌تر و شدیدتر.»[۶۱]

تو را چنانکه تویی هر نظر کجا بیند　　به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

(حافظ)

رشیدالدّین، پیر میبد، برای دوستی سه منزل یاد کرده است: هویٰ، محبّت، عشق و هویٰ را صفت تن و محبّت را صفت دل و عشق را صفت جان نامیده و قوام هویٰ را به نفس و قوام محبت را به دل و قوام عشق را به جان مرتبط دانسته است و گفته است:

«نفس از هویٰ خالی نه و دل از محبّت خالی نه و جان از عشق خالی نه. عشق ماورای عاشق است و عاشق مأوای بلاست، عشق عذاب عاشق است و عاشق عذاب بلا.»[۶۲]

تا شدم حلقه به گوش در میخانهٔ عشق هر دم آید غمی از نو به مبارک بادم

(حافظ)

و عشقی را که صفت جان یاد کرده است بر سه قسم آغازی و میانی و آخری منقسم ساخته و هر قسمی را به صفتی متصف داشته و بر جماعتی تخصیص داده است قسمِ آغازی را راستی نام نهاده و مخصوص عارفان دانسته است و قسم میانی را مستی نامیده و بهرهٔ والهان شناخته و قسم آخر را نیستی خوانده و نصیب بی‌خودان یاد کرده است و سپس راستی و مستی و نیستُی را شرح داده است از جمله در باب مستی گفته است:

«مستی هم نفس راست هم دل را هم جان را. چون شراب بر عقل زور کند نفس مست گردد. چون آشنایی بر آگاهی زور کند دل مست شود. چون کشف بر انس زور گیرد جان مست شود. چون ساقی خود متجلّی گردد هستی آغاز کند و مستی صحو شود.»[۶۲]

پیر میبد معتقد است که عشقی که جان محب را به نیستی می‌کشاند، جان نیست می‌شود و در دوگیتی نشانی از او باقی نمی‌ماند و نتیجه گرفته است که «آری مشتاق کشتهٔ دوستی است هر چند که سر به بالین است و نیکوتر آن است که کشته دوستی به از کشتهٔ شمشیر است. نه از کشته دوستی خون آید و نه از سوختهٔ آن دود، کشته به کشتن راضی و سوخته به سوختن خشنود.»[۶۳]

پیر میبد جایگاه عشق را در یکی از پرده‌های دل یاد کرده است او برای دل گاهی چهار و گاهی پنج پرده تصور کرده است و هر پرده را به استناد یکی از آیات قرآنی نامی نهاده است. پردهٔ نخستین را با استناد به آیه شریفه «اَفَمَنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْاِسْلٰامِ (زمر ۲۲/۳۹)» صدر نامیده است و محل استقرار عهد اسلام. و پردهٔ دوم را به استناد آیه «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيمٰانَ (مجاله ۲۲/۵۸)» قلب خوانده و محل نور ایمان. و پردهٔ سوم را به استناد «مٰا كَذَبَ الْفُؤٰادُ مٰارَأىٰ (نجم ۱۱/۵۳)» فؤاد گفته و سراپردهٔ مشاهدهٔ حق. و پردهٔ چهارم را به استناد «قَدْ شَغَفَهٰا حُبّاً (یوسف ۳۰/۱۲)» شغاف نام نهاده و آن را محط رحل عشق گفته است.[۶۴] امّا آنجا که برای دل پنج پرده تصوّر کرده است پردهٔ چهارم را «سرّ» دانسته و مستودع گنج اخلاص. و پردهٔ پنجم را شغاف نامیده است.[۶۵] شغاف را پردهٔ درونی دل نامیده است و خون بستهٔ میان دل و پوست دل.[۶۶] در باب شغاف سمنون محب[۶۷] گفت:

شغاف آنگه گویند که پرده‌های دل از عشق پر شود و نیز چیزی را در آن جای نماند تا هر چه گوید از عشق گوید و آنچه شنود از عشق شنود.[۶۸]

خواجه رشیدالدّین میبدی با توجه به آن که دل نظرگاه حق تعالی است برای هر پرده‌ای نظری خاص تخصیص داده است و گفته: «رب‌العالمین چون خواهد که رمیده‌ای را به کمند لطف در راه دین خویش کشد اول نظری کند به صدر وی تا سینهٔ وی از هواها و بدعتها پاک گردد و قدم وی بر جادهٔ سنت مستقیم شود. پس نظری کند به قلب وی تا از آلایش دنیا و اخلاق نکوهیده چون عجب و حسد و کبر و ریا و حرص و عداوت و رعونت پاک گردد و در راه ورع روان شود پس نظری کند به فؤاد وی و او را از علائق و خلائق باز بُرد چشمهٔ علم و حکمت در دل وی گشاید نور هدایت تحفهٔ نقطهٔ وی گرداند چنانکه فرمود: فَهُوَ عَلىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ (زمر ۲۲/۳۹). پس نظری کند به شغاف وی، نظری و چه نظری! نظری که بر روی جان نگار است و درخت سرور از وی به بار است و دیدهٔ طرب به وی بیدار است. نظری که درخت است و صبحت دوست سایهٔ آن. نظری که شراب است و دل عارف پیرایهٔ آن چون این نظر به شغاف رسد او را از آب و گل باز برد، قدم در کوی فنا نهد سه چیز در سه چیز نیست شود:

جستن در یافته نیست شود
و شناختن در شناخته نیست شود
و دوستی در دوست نیست شود.»[۶۹]

پی‌نوشتها:

۱. احیاء علوم‌الدین، کتاب محبت و شوق «ترجمه»، ص ۸۲۹؛ فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۲۱.
۲. ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین، کتاب شرح عجایب دل، ص ۳۴.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۳۷.
۴. «یا اَیُّهَاالَّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأتِی‌اللهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤمِنِینَ وَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْکافِرِین» (مائده ۵۴/۵).
۵. کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۴۱.
۶. همان، ج ۳، ص ۱۵۵.
۷. همان.
۸. «قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللهُ وَ یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوبَکُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (۳۱/۳)
۹. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۸۴.

۱۰. همان، ج ۲، ص ۸۶.
۱۱. همان، ج ۲، ص ۹۴.
۱۲. «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ اَنْداداً یُحِبُّونَهُمْ کَحُبِّ اللهِ وَالَّذینَ آمَنُوا اَشَدُّ حُبّاً لِلّهِ ...» (بقره ۱۶۵/۲).
۱۳. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۴۴۳.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۴۴۶.
۱۵. «وَ آتَی الْمالَ عَلیٰ حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبیٰ» (بقره ۱۷۷/۲).
۱۶. کشف‌الاسرار، ح ۱، ص ۴۶۵.
۱۷. امام ابوالقاسم عبدالکریم‌بن‌هوازن قشیری از بزرگان و نویسندگان و شاعران و متصوفه قرن پنجم هجری است (۳۷۶ـ۴۶۵ ه.ق) وی غالباً در نیشابور بود و به نشر معارف اسلامی اشتغال داشت کتاب او در تصوّف را که به رسالهٔ قشیریه مشهور است در قرن هفتم به فارسی ترجمه کرده‌اند.
ـ امام ابوالحسن علی‌بن‌عثمان جلّابی هجویری غزنوی نویسنده کتاب کشف‌المحجوب از معاصران ابوسعید ابوالخیر است که احتمالاً در اواخر سدهٔ چهارم در هجویر از محلات غزنه به دنیا آمد، و ظاهراً در دهه ششم قرن پنجم درگذشته است.
ـ خواجه امام ابوابراهیم اسماعیل‌بن محمد مستملی بخاری درگذشته ۴۳۴ ه.ق شارح کتاب التعرف لمذهب التصوف است که آن را به فارسی ترجمه کرده است و شرح التعرف لمذهب التصوف نام کرده است.
ـ ابوحامد محمدبن محمدبن احمد طوسی معروف به حجةالاسلام (۴۵۰ـ۵۰۵ ه.ق) یکی از بزرگترین علما و متفکران اسلام و صاحب تألیفات بسیار در فقه و اصول و فلسفه و منطق و تفسیر و عرفان و اخلاق است و کتاب مورد نظر ما کتاب احیاء علوم‌الدّین است.
۱۸. ر.ک: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۵۵۲؛ کشف‌المحجوب، ص ۳۹۲؛ شرح تعرف، ص ۱۳۸۷ و ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین کتاب محبّت، ص ۸۲۸.
۱۹. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۱۲۱. ترجمهٔ آزاد حدیث زیر است: «لایؤمن احدکم حتی اکون (و در پاره‌ای روایت حتی یکون الله و رسوله) احب الیه من والده و ولده و الناس اجمعین» اشکال مختلف این حدیث در کتاب محبّت و شوق از کتاب احیاء علوم الدّین، ص ۸۲۳ نقل شده است.
۲۰. و قال (ص) ثلاثٌ من کن فیه وجد حلاوة الایمان؛ من کان الله و رسوله احب الیه من سواهما و من احبّ عبداً لایحبه الاّ الله و من یکره ان یعود الی الکفر بعد اذ انقذه الله منه و کما یکره ان یلقیٰ فی النار. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۱۲۱. این حدیث با اختلافاتی در ج ۳، ص ۱۴۷ نیز آمده است.
۲۱. «احبوالله لما یغذوکم به من نعمة و احبونی به حب الله ایای و احبوا اهل بیتی لحبی» (کشف‌الاسرار، ج ۲. ص ۸۶)
۲۲. «اذا علمتُ ان الغالب علی قلب عبدی الاشتغالُ بی جَعلتُ شهوة عبدی فی مسألتی و مناجاتی فاذا کان عبدی کذلک عشقنی عبدی و عشقته و اذاکان عبدی کذلک فَارادَ اَنْ یَسْهُوَ عنی حُلتُ بینه و بین السهو عنّی. اولئک اولیائی حقاً، اولئک الابطال. اولئک الذین اذا ارادت اهل الارض بعقوبةٍ زویتها عنهم لاجْلهم» کشف‌الاسرار، ج ۲، صص ۴۱۷ و ۴۱۸؛ و در ج ۵، ص ۵۲۵ به صورتی ملخص‌تر نقل شده است.
۲۳. «لایزال البعدُ یذکرنی و اذکره حتی عشقنی و عشقته» (کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۴۱۹).
۲۴. «انا جلیس من ذکرنی و انیس من استأنس بی و حبیب من احبّنی» (کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۶۰).
۲۵. گفت: «سِرٌّ من سرّی استودعته قلب من احببتُ مِن عبادی» (کشف‌الاسرار، ج ۸، صص ۷ـ۳۸۶).
۲۶. «عبدی! انا و حقک لک محب فبحقی علیک کن لی محباً» (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۴۸).

۲۷. «انا عند المنکسرة قلوبُهم من اجلی» (کشف‌الاسرار، ج ۱، صص ۱۳۵ و ۷۱۰).
۲۸. «یا داود کذب من ادّعیٰ محبتی فاذا جنهُ اللیل نام عنّی الیس کُلّ حبیب یحب جلوة حبیبه» (کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۵۴۰).
۲۹. «من احبَّ لقاء الله احبّ الله لقائه و من کره لقاء الله کره الله لقائه» (کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۸۶).
۳۰. «اِنّ الله اذا احبّ عبداً دعا جبرئیل فقال انی احبّ فلاناً فاحبّه قال فیحبّه جبرئیلُ ثم ینادی فی السماء فیقولُ انالله یحب فلاناً فاحبّوه فیحبّه اهل السماء ثم یوضع له القبولُ فی‌الارض» (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۴۷ و ۱۴۸).
۳۱. انّ رجلاً قال: یا رسول‌الله متی الساعة؟ قال: ویلک و ما اعددت لها؟ قال: ما اعددتُ لها الاّ انی احبّ اللهَ و رسوله. قال: انت مع من احببت» (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۴۸).
۳۲. احمدبن محمدبن سهل‌بن عطا از مشایخ صوفیه و از علمای آنان در سدهٔ سوم هجری است و از معاصران جنید بغدادی. رک: طبقات الصوفیه سلمی، ص ۲۶۵ و حاشیهٔ همان صفحه.
۳۳. «اغصانٌ تُغَرَسُ فی القلب فتثمرُ علی قدر العقول» (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۵۵).
۳۴. ابوعلی فضیل‌بن عیاض بن مسعود (۱۰۵-۱۸۷ ه.ق) یکی از بزرگان صوفیه در قرن دوم هجری است. زادگاه او را ابیورد یا سمرقند نوشته‌اند. فضیل در مکه درگذشته است.
۳۵. «کفیٰ بالله محباً و بالقرآن مونساً و بالموت واعظاً» (کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۲۱۵).
۳۶. ابوالقاسم ابراهیم‌بن محمّد نصرآبادی از مشایخ خراسان است. وی از مریدان شبلی بوده و در سال ۳۶۷ ه.ق در مکّه درگذشته است (ر.ک رسالهٔ قشیریه، ص ۸۳).
۳۷. قال النصرآبادی: هو الرش الذی یرشّ من میاه المحبة علی قلوب العارفین فتحیا به نفوسهم با اماتة الطبع ثم تجعل قلبه اماماً للخلق یغیض برکاته علیهم فتصیب برکات نور قلبه کل شیءٍ من ذوات الارواح (کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۵۵).
۳۸. ابوبکر محمدبن موسی واسطی اصلاً از مردم فرغانه در خراسان قدیم بود و در مرو اقامت می‌جست و پس از سال سیصدوبیست در مرو درگذشته است. ر.ک: ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۶۷.
۳۹. «بطل جهنّم بذکر حبّه لهم بقوله یحبّهم و یحبّونه» (کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۱۵۵).
۴۰. شرح تعرف، ص ۱۳۹۱.
۴۱. همان، ص ۱۳۹۰ و ترجمه رسالهٔ قشیریه، ص ۵۵۴.
۴۲. کشف‌المحجوب، ص ۳۹۶.
۴۳. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۸۳.
۴۴. همان، ج ۱، ص ۵۲۲.
۴۵. همان، ج ۲، صص ۳۰۵ و ۳۰۶.
۴۶. کشف‌المحجوب، ص ۳۳۴.
۴۷. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۳۷.
۴۸. برای بررسی بیشتر این معنی ر.ک: احیاء علوم‌الدین، کتاب شرح عجایب دل، ص ۱۴ و ۱۵.
۴۹. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۴۷۷.
۵۰. همان، ج ۸، ص ۳۸۷.
۵۱. برای مطالعه بیشتر در این باب مراجعه به کتاب مکتب حافظ از ص ۳۵۴ به بعد توصیه می‌شود.
۵۲. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۱۰۱.
۵۳. القلوب اربعة: فقلب اجرد فیه مثل السراج یزهر و قلب اغلف مربوط بغلافه و قلب منکوس و قلب مصفح امّا

قلب الاجرد فقلب المؤمن و سراجه فیه نوره و امّا القلبُ الاغلف فقلب الکافر و امّا القلب المنکوس فقلب المنافق عرف ثم انکر و اما القلب المصفح فقلبٌ فیه ایمان و نفاق (کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶۴).

۵۴. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۶۳.

۵۵. «روی ابوهریرة قال: سمعتُ رسول‌الله یقول: ان العبدَ اذا اخطأ خطئة نکت فی قلبه نکتة سوداء فان هو نزع و استغفر و تاب صقلت فان عاد عادت حتی تغطی و روی ان زادت زادت حتی تعلو قلبه فذلکم الران الذی ذکره الله فی کتابه «کلاّ بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۴۱۶). این حدیث با اندک تفاوتهایی در ج ۱، ص ۶۴ نیز آمده است.

۵۶. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۴۱۳.

۵۷. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۳۶.

۵۸. مباحث که در آن مجلس جنون می‌رفت — ورای مدرسه و قال و قیل مسأله بود
ای آن که به تقریر و بیان دم زنی از عشق — ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنی است — به نالهٔ دف و نی در خروش و ولوله بود

۵۹. ر.ک: شرح تعرف، ص ۱۳۸۹.

۶۰. چون به درجه هفتم گذرد به درجه عشق رسد. عشق هم محبت است لکن چون از حد درگذرد عشق خوانند (شرح تعرف، ص ۱۳۸۸).

۶۱. مکتب حافظ، ص ۳۵۴.

۶۲. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۹۴.

۶۳. همان، ص ۹۵.

۶۴. همان، ج ۸، ص ۴۱۲.

۶۵. همان، ج ۵، ص ۶۰.

۶۶. همان، ج ۵، ص ۵۴.

۶۷. ابوالحسن یا ابوالقاسم سمنون‌بن حمزه از معاصران سری سقطی است وی چون در مقوله محبت سخن بسیار می‌گفت به سمنون محبّ معروف شده است. وفات وی در واخر قرن سوم پیش از جنید بغدادی بوده است.

۶۸. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۶۰.

۶۹. همان، ج ۸، ص ۴۱۲.

منابع و مراجع:

۱. دهخدا، علی‌اکبر: لغتنامه، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، تهران، ۱۳۶۲ـ۱۳۲۵ شمسی.

۲. دایرةالمعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، فرانکلین، چاپ اول، تهران، ۵۶ـ۱۳۴۵ شمسی.

۳. رجائی، احمدعلی: فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، تهران، زوّار، ۱۳۴۰ شمسی.

۴. ترجمه رسالهٔ قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱ شمسی.

۵. سلمی، ابوعبدالرحمن: طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدّین شریفه، چاپ دوم، مصر، ۱۳۸۹ قمری.

۶. عبدالباقی، محمّدفؤاد: معجم‌المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، دارالکتب مصری، قاهره، ۱۳۶۴ قمری.

۷. غزالی، ابوحامد: احیاء علوم‌الدّین، «ترجمه» کتاب شرح عجایب دل، ترجمه مؤیدالدّین بغدادی، به کوشش حسین خدیوجم، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸ شمسی.
۸. همان، «ترجمه» کتاب محبّت و شوق و انس، ترجمه مؤیدالدّین بغدادی، به کوشش حسین خدیوجم، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۲ شمسی.
۹. میبدی، ابوالفضل: کشف‌الاسرار، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۳۹-۱۳۳۱ شمسی.
۱۰. مرتضوی، منوچهر: مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، طوس، ۱۳۶۵ شمسی.
۱۱. مستملی بخاری، اسماعیل‌بن‌محمد: شرح تعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، چاپ اول، تهران، اساطیر، ۶۶-۱۳۶۳ شمسی.
۱۲. هجویری، علی‌بن عثمان: کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ اول، تهران، طهوری، ۱۳۵۸ شمسی.

ترجمه و تفسیر و تأویل آیت تسمیت

در تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار

شاهرخ محمدبیگی

عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز

مقدمه

تاریخ آشنایی با وحی به زبان فارسی به زمان صحابی معروف پیامبر (ص) سلمان (ره)، «نخستین مترجم قرآن کریم»[1] برمی‌گردد و نیز بیش از هزار سال است که از قدمت ترجمهٔ تفسیر قرآن به زبان فارسی می‌گذرد.[2] اگرچه متأسفانه آن تفسیر، یعنی ترجمه تفسیر طبری به زمان ما نرسیده و از آن تفسیر به صورت تلخیص همراه با دخل و تصرفاتی زیاد به دست ما رسیده است.[3]

در طی قرون متمادی دانشمندان در باب ترجمه قرآن و رساندن پیام قرآن به زبان غیرعربی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

---

۱. جواد سلماسی‌زاده، تاریخ ترجمه قرآن در جهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۵.

۲. ترجمه تفسیر طبری، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، توس، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۵.

۳. شاهرخ محمدبیگی، معرفی و نقد: ترجمه تفسیر طبری، آینه پژوهش، قم، سال چهارم، شماره ۲۴؛ فروردین ـ اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.

الف) کسانی که ترجمه قرآن را به زبان عربی نهی کرده و حتی فتوی به تحریم آن داده‌اند، فقهاء اهل سنت: ابوحنیفه نعمان بن ثابت (م ۱۵۰ هـ.)، مالک‌بن‌انس (م ۱۷۹ هـ.)، محمدبن ادریس شافعی (م ۲۰۴ هـ.) و احمدبن محمدبن حنبل (م ۲۴۱ هـ.) و کسان دیگری که به پیروی از آنها ترجمه قرآن را جایز ندانسته‌اند ماند: زرکشی شافعی[۱] صاحب البرهان و سیدمحمدرضا صاحب تفسیر المنار[۲] و زرقانی صاحب مناهل العرفان[۳] و دیگران.[۴]

ب) گروهی از علماء که ترجمه قرآن را جایز دانسته‌اند مانند زمخشری (م ۵۲۸ هـ.) در الکشاف[۵] و نیز بیضاوی (م ۶۵۸ هـ.) در انوار التنزیل و اسرار التأویل[۶] (که گزینشی از الکشاف است)[۷] و دیگران.[۸]

ج) کسانی که ترجمه تفسیر قرآن را همراه با متن قرآن و تفسیر عربی آن جایز دانسته‌اند.[۹]

به هر حال ترجمه قرآن نظراً و عملاً بر اثر نیاز مسلمانان جهان جایگاه ارزشمند خود را پیدا کرد. به طوری که در زبان فارسی بیش از صد تفسیر چه به صورت ترجمه و یا تألیف در اختیار داریم که یکی از آن تفاسیر گرانقدر تفسیر «کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار» معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری است که به وسیله: ابوالفضل رشیدالدّین میبدی در نیمه اول قرن ششم (۵۲۰ هـ.) تألیف شده است.

---

۱. سید محمدرشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۴۲ هـ.، ج ۹، ص ۳۳۵ و نیز محمد عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۲، ص ۱۸۶.

۲. همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۱۴.

۳. محمدعبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ هـ.، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۶۴ و ۱۸۶.

۴. رجوع کنید به: سیدمحمدباقر حجتی، سه مقاله در تاریخ و تفسیر و نحو، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ هـ.، ص ۱۰.

۵. محمد زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قم، نشر ادب الحوزه، ج ۲، ص ۵۳۹.

۶. عبدالله شیرازی بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ هـ.، ج ۲، ص ۳۱۵.

۷. محمدعلی مهدوی‌راد، شناسایی برخی از تفاسیر عامه، حوزه، شماره ۲۶، ۱۳۶۷ ش، ص ۷۷.

۸. مأخذ شماره ۴.

۹. محمدحسن ذهبی، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ هـ.، ج ۱، ص ۳۰.

آنچه در این تفسیر نظر هر خواننده‌ای را به خود معطوف می‌دارد، عنایتی است که میبدی به تفسیر و مخصوصاً تأویل آیت تسمیت داشته است. مقاله بنده هم در این باره است.

۱ـ ترجمه آیت تسمیت

در این تفسیر، ترجمه آیت تسمیت به صور مختلف آمده است:

الف) به نام خداوند بزرگ بخشایش مهربان[۱]

ب) به نام خداوند بخشایندهٔ مهربان[۲]

ج) به نام خداوند جهان دارِ دشمن‌پرور به بخشایندگی، دوست‌بخشای به مهربانی[۳]

د) به نام خداوند فراخ بخشایش مهربان[۴]

۲ـ تفسیر آیت تسمیت

کلاً در هفت سوره تفسیر آن را آورده است:

۱ـ الفاتحه (۱)، ۲ـ آل‌عمران (۲)، ۳ـ نساء (۴)، ۴ـ المائده (۵)، ۵ـ توبه (۹)، ۶ـ یونس (۱۰)، ۷ـ مریم (۱۹).

در سورهٔ آل‌عمران چنین آورده است:

«و شرح این آیت تسمیت با لطائف و نکت که به آن تعلق دارد در سوره بقره از پیش رفت»[۵] در صورتی که در سوره بقره درباره این آیه مطالبی بیان نکرده است! و اگر قائل به این باشیم که از نسخه این تفسیر چیزی به وسیله نساخ کم نشده باشد می‌توان گفت

---

۱. سورهٔ المؤمنون (۲۲)، (ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، کشف‌الاسرار و عدّةالابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۴۱۳).

۲. در چهار سورهٔ: آل‌عمران (۳)، الاعراف (۷)، النحل (۱۶)، الحج (۲۲)، (همان مأخذ، ج ۲، ص ۱؛ ج ۳، ص ۵۴۶؛ ج ۵، ص ۳۵۰؛ ج ۶، ص ۳۲۵).

۳. در پنج سوره: الفاتحه (۱)، القلم (۶۸)، الحاقه (۶۹)، المعارج (۷)، نوح (۷۱)، (همان مأخذ، ج ۱، ص ۲؛ ج ۱۰، ص ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۲۰ و ۲۳۴).

۴. در صدوسه سوره مابقی. قابل ذکر است در سوره النمل (۲۷) آیه ۳۰، آیه تسمیت را بدون ترجمه در متن تفسیر آورده است (همان مأخذ، ج ۷، ص ۲۱۶).

۵. همان مأخذ، ج ۲، ص ۴.

منظور میبدی همان بحث مفصلی است که در سوره الفاتحه آورده و یا اینکه سهو القلمی پیش آمده که به جای الفاتحه، بقره ذکر شده است و شایان گفتن است که در سوره توبه در باب علت نیامدن بسم‌الله در ابتدای سوره توبه مطالبی دارد.

۳ـ تأویل آیت تسمیت

نکته قابل توجه در این است که تأویل آیت تسمیت در تمامی سور بغیر از سوره بقره (۲) و سوره توبه (۹) آورده، این عنایت خاص مؤلف این تفسیر را به مبحث توحید و اینکه ارزش انسان در پرتو توجه و عنایت خاص به درگاه ربوبی است می‌رساند و شاید بتوان گفت چون در سوره حمد تفسیر و تأویل این آیه را به طور مبسوط آورده دیگر در سوره بقره بحثی را باز نکرده است و در سورهٔ توبه هم چون بدون بسم‌الله شروع گردیده جایگاهی برای تأویل آن نبوده است.

مباحث تفسیری آیت تسمیت

۱ـ الله: میبدی کلمه الله را اسم علم به حساب آورده است و چنین گفته است:

«اختلاف است علما را که الله اسم علم است یا صفت. و درست آن است که اسم علم است از بهر آن که خدای را عزوجل اسماء صفات فراوان است لابد اسم علم باید تا آن اسماء صفات در آن برود و بر آن بسته شود. چنانک در ابتدا به آن اشارت کردیم و تا فرق بود میان اسم ذات و اسم صفات، و علم اسم ذات است که اسماء صفات بر آن روان است و در ازل آزال و ابد آباد مستحق این نام است؛ بذات بزرگوار و کمال تعزز و جلال تقدس خویش، نه به عبارت متعبدان و طاعة مطیعان.»[1]

۲ و ۳ـ رحمن و رحیم: دربارهٔ این دو کلمه توضیحاتی مبسوط داده بدون اینکه از لحاظ علم صرف مشخص نماید که این دو واژه چه کلمه‌ای به حساب می‌آید و از لحاظ معنی «رحمن: فراخ بخشایش» و «رحیم: فراخ بخشاینده» ترجمه کرده است:

«رحمن در معنی فراخ رحمت‌تر است از رحیم. و در بعضی دعا آورده‌اند "رحمنُ الدّنیا و رحیم الاخره" یعنی بخشاینده در این گیتی بر همگنان و در آن گیتی خاصه بر مؤمنان.

۱. همان مأخذ، ج ۱، ص ۶.

«روایت کنند از ابن‌عباس که گفت: "إِنَهما اسمان رَقیقان احدُهما أُرَق من الاخر حسین‌بن‌الفضل گفت که مگر راوی را در این خبر و هم افتاد که در این، رفیقان احدهما ارفق من الاخر، ظاهرتر است - از بهر آنکه رقّت در صفات خدا نیست و رفق هست. و ذلک فی قوله صلعم "ان‌الله رفیق یحب الرفق". علما مختلف‌اند که ارفق کدام یکی است. سعید جبیر گفت: رحمن است که رحمت و نعمت وی بر مؤمن و کافر و بر دوست و دشمن روانست. وکیع جراح گفت: رحیم است از آنک اشارت به آن رحمت دارد که هم در دنیا است و هم در عقبی. مفسران از اینجا گفتند: "الرحمنُ العاطف علی جمیع خلقه بأن خلقهم و رزقهم - و به قال تعالی - و رحمتی وسعت کل شیء - و الرحیم بالمؤمنین خاصّةً بالهدایة و التوفیق فی الدنیا، و بالجنّة و الرؤیة فی العقبی - قال تعالی "و کان بالمؤمنین رحیما" رحمن مهربان است بر همه خلق گرویده و ناگرویده از روی آفریدن و روزی دادن - و رحیم مهربان است خاصّة بر مؤمنان از روی هدایت و توفیق طاعت در دنیا - و بهشت و رؤیت در عقبی. رحمن از روی معنی عام است، به معنی آفریدن و روزی دادن است همه خلق را، و از روی لفظ خاص است که مخلوق را این نام نیست. و رحیم از روی لفظ عام است که مخلوق را این نام گویند، و از روی معنی خاصّ است که به معنی هدایت و توفیق طاعت است و این جز مؤمنان را نیست، معنی قول جعفربن محمد (ع) فقد قال "الرحمان اسم خاص بصفة عامة و الرحیم اسم عام بصفة خاصة". و الله خود را در قرآن به پنج نام از رحمت باز خواند - رحمن، و رحیم، و خیرالراحمین، و ارحم‌الراحمین، و ذوالرحمة - رحمن فراخ بخشایش است، و رحیم فراخ بخشاینده و ذوالرحمة با بخشودن، خیرالراحمین بهترین بخشایندگان، ارحم الراحمین بخشاینده‌تر بخشایندگان، هر پنج نام خداوند ماست و به آن صفت اوست و نه صفت بر او تنگ، نه رحمت از کس دریغ.»[1]

با توضیحاتی که در سورهٔ مریم دربارهٔ رحمن و رحیم ذکر کرده معنایی که مورد نظرش بوده واضح‌تر می‌شود:

«اما رحمن و رحیم هر دو مشتقند از رحمة لکن رحمن رحمت و روزی و نعمت فایده دهد، و رحیم رحمت و عفو و مغفرت فایده دهد، و روزی و نعمت جداست و عفو و

---

۱. همان مأخذ، ج ۱، ص ۷ و ۸.

مغفرت جدا، پس این تکرار بی‌فایده نیست، و اشتقاق رحمت از رحم است یعنی - کما انّ الرحم تشتمل علی الجنین بالوقایة و الحمایة فکذلک الرّحمة تشتمل علی العبد بالرعایه و الکفایة. و گفته‌اند میان رحمن و رحیم فرق نیست از روی معنی، چنانکه گویند ندمان و ندیم و جمع میان هر دو تأکید راست چنانکه گویند جاد مجدّ.»[۱]

۴ـ شأن نزول آیت تسمیت

دربارهٔ این آیه دو شأن نزول ذکر کرده است:

«و در شأن نزول آیت تسمیت مفسّران را دو قول است: گروهی گفتند این آیت به سه نجم آمده و سبب آن بود که مصطفی (ص) پیش از وحی عادت داشت که "باسمک اللّهمّ" گفتی بر عادت عرب در جاهلیت، چون آیت آمد که "بِسْمِ اللهِ مَجْرَیٰها وَ مُرْسیٰها" رسول خدا بفرمود تا بسم‌الله می‌نوشتند؛ بعد از آن چون آیت آمد "قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ" بفرمود تا "بسم‌الله‌الرحمن" می‌نوشتند، پس آن چون آیت آمد: "اِنَّهُ مِنْ سُلَیْمانَ وَ اِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ" بفرمود، تمام بنوشتند و گفتند: "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" قول دوم آن است که به یکبار از آسمان فرود آمد در بدو بعثت، ابن‌عباس گفت: جبرئیل (ع) مصطفی (ص) را تلقین کرد بر کوه حرا و او را گفت: بگوی "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" و این قصه در سوره علق گفته آید انشاءالله. مذهب شافعی و اصحاب حدیث آن است که بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم در هر سر سورتی آیتی است از آن سوره، جبرئیل از آسمان فرو آورده و بر مصطفی (ص) خوانده و خبر درست است که ابن‌عباس گفت: کان رسول‌الله (ص) لایعرف ختم سورة حتی ینزل علیه بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم، و در فضیلت آیت تسمیت آورده‌اند از مصطفی (ص) که گفت: اگر آدمی و پری همه به هم آیند چهار هزار سال تا تفسیر و فضیلت آن بدانند چهار هزار سال به آخر برسد و از فضل آن و تفسیر آن عشری ندانسته باشند. و هر که یکبار به صدق دل بگوید "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" الله تعالی به هر حرفی چهارهزار نیکی در دیوان وی باز کند و بنویسد، و چهار هزار بدی از دیوان وی محو کند و چهار هزار درجه در بهشت به نام وی باز[۲] کند.»[۳]

---

۱. همان مأخذ، ج ۶، ص ۴.
۲. نسخه الف: در بهشت وی را بلند گردانند.
۳. همان مأخذ، ج ۶، ص ۴ و ۵.

مباحث تأویلی آیت تسمیت

مقدمه

در نوبت ثالثه که تأویل آیات ذکر شده است، که می‌توان گفت بویژه در مباحث تأویلی آیت تسمیت با یک دوره معارف خداشناسی[1] و اخلاق[2] و عرفان اسلامی[3] از دیدگاه میبدی آشنا می‌شویم. البته بیشتر این مطالب جنبه دعایی و راز و نیاز و مناجات دارد و در ضمن آن از سخنان صحابه و بعضی از ائمه‌اطهار (ع) و بزرگان دین و عرفا بهره جسته است و گاهی نیز در این نوبت تفسیر آیه به آیه[4] ملاحظه می‌شود که تمامی این مطالب به صورت متن فارسی و عربی، به نظم و نثر آمیخته با انواع «فنون بلاغت و صناعات ادبی»[5] است. حال به نکاتی از این نوبت پرداخته می‌شود:

۱ـ نظم و تعدد نزول آیت تسمیت

او در این نوبت بیان می‌دارد که بنابر اجماع، این آیه از قرآن است. به سه نوع نظم این آیه در بین آیات دیگر، قائل است و بیان می‌دارد که بنابر اجماع این آیه جزو قرآن است و ۱۱۴ بار نازل شده است.

«اجماع است که این آیت تسمیت از قرآن است. قال‌الله تعالی "اِنَّهُ مِنْ سُلَیمانَ وَ اِنَّهُ بِسْمِ‌اللهِ‌الرَّحْمٰنِ‌الرَّحیمِ" این کلمات هم نظم آیتی است و هم بعضی از آیتی است و هم بعضی از او آیتی، امّا بعضی از آیتی این است که در قصّهٔ سلیمان گفت: "اِنَّهُ مِنْ سُلَیمانَ وَ اِنَّهُ بِسْمِ‌اللهِ‌الرَّحْمٰنِ‌الرَّحیمِ"، و کذلک قوله: "بِسْمِ‌اللهِ مَجْرٰیها وَ مُرسٰیها"، و بعضی از او آیتی است و ذلک قوله فی سوره الفاتحه: "اَلرَّحْمٰنِ‌الرَّحیمِ". و بر سر سورتها نظم آیتی است: "بِسْمِ‌اللهِ‌الرَّحْمٰنِ‌الرَّحیمِ". و این آیت به خلاف دیگر آیات است از آنکه آیات قرآن هر آیتی یکبار وحی آمده است و این آیت صدوچهارده بار وحی آمده، هر حرفی از این آیت ظرفی است شراب رحیق را، و هر کلمه صدفی است درّ تحقیق را هر نقطه‌ای از او کوکبی است آسمان هدایت را و نجم رجمی است مر اصحاب غوایت را "یُضِلُّ بِهِ کَثیراً وَ یَهْدی

---

۱. مانند، همان مأخذ، ج ۷، ص ۵۲۴.

۲ و ۳. مانند، همان مأخذ، ج ۸، ص ۱۱۳.

۴. مانند، همان مأخذ، ج ۷، ص ۴۹۵.

۵. برای آشنایی بیشتر رجوع شود به: جلال‌الدّین همایی، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، توس، ۱۳۶۴ش.

بِهِ کَثِیراً.»[1]

و نیز نگفتن بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم در اوّل سوره‌ها موجب نقصان است:

«قوله تعالی: "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم". سه چیز است که سعادت بنده در آن است و روی عبودیت روشن به آن است. اشتغال زبان به ذکر حقّ، و استغراق دل به مهر حقّ و امتلاء سرّ از نظر حق. طوبی کسی را که الله به سرّ وی نظر کند تا دل وی به مهر بیاراید و زبان وی بر ذکر دارد و هیچ ذکر عزیزتر از آیت تسمیت نیست "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم". مصطفی (ص) گفت:

"کل امر ذی بال لم‌یبدأ فیه ببسم‌الله فهو ابتر": هر کار با خاطر که در آغاز آن بسم‌الله نبود، آن کار ناقص بود، که از آن مقصودی برنیاید. بی‌توقیع بسم‌الله در مملکت هیچ کاری روان نیست. بی‌گفتار بسم‌الله نمازت درست نیست و رازت به کار نیست. در آثار مأثور است که یکی از اهل توفیق هر روزی بی‌آنکه بسم‌الله بگفتی هزار بار سوره اخلاص برخواندی پس از آن به عالم آخرت رسیده بود، او را در خواب دیدند، گفتند: مافعل الله بک؟ الله با تو چه کرد؟ حالت چون است؟ کارت به چه رسید؟ گفت: به هر باری سورهٔ "قل‌هوالله‌احد" خوانده بودم، ثواب آن را در بهشت از بهر ما کوشکی بنا کرده بودند، و اکنون که بدیدم نمی‌پسندم که ناقص است. گفتند: آن نقصان بگوی تا از چیست؟ گفتا: از آن بوده است که ما در دنیا شرف "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" از سر سورتها فرو نهاده بودیم.»[2]

و در سوره علق آن را اول آیه‌ای می‌داند که بر پیامبر (ص) نازل شده است.[3]

۲ـ تأویل «اسم» در آیت تسمیت

در هنگام تأویل واژه «اسم» گاهی آن را مشتق از سمّو گرفته است:

«اشتقاق اسم از سمّو است و معنی سمّو ارتفاع است، یعنی که نام، سماء نامور است و نشان ارتفاع او.»[4]

---

۱. ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، کشف‌الاسرار و عدةالابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱؛ ج ۷، ص ۲۱۷.
۲. همان مأخذ، ج ۱۰؛ ص ۷۸.
۳. همان مأخذ، ج ۱۰؛ ص ۵۵۴.
۴. همان مأخذ، ج ۲؛ ص ۹.

و گاهی آن را مشتق از سمت گرفته است:

«بسم‌الله، گفته‌اند که اسم از سمت گرفته‌اند و سمت داغ است، یعنی گوینده بسم‌الله دارنده آن رقم و نشان کردهٔ آن داغ است.»[۱]

۳ـ بیان تمامی معارف در آیت تسمیت

«بر افواه ائمه دین و علماء شرع متداول است که هرچه اندر کتب و صحف ربّانی است، از اوراق آدم و صحف شیث (ع) و ادریس (ع) و ابراهیم (ع) و موسی (ع) مجموع آن جمله اندر تورات و انجیل و زبور است، و هرچه اندر این کتب است بیان و نشان آن در قرآن عظیم و فرقان مجید است، و هرچه در قرآن مجموع و مسموع است در سوره "الحمد" است. و هرچه در سوره "الحمد" است، اندر این چهار کلمه است که: "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم". و هرچه در این چهار کلمه است در حروف "بسم‌الله" است. و هرچه در صورت "با" است در صرّه نقطه وی است.

و گفته‌اند: نظم قرآن بر مثال عرش آمد، و نقطهٔ "با" بر مثال ذرّه، اکنون دیدهٔ سرّ بگشا در صور و در سور نظر کن، نهایت عظمت در قرآن و در عرش ببین و نشان قدرت در ذرّه و در نقطه ببین. در اضافت به قدرت چیزی را عظیم مدان. و در اضافت به حکمت وجود چیزی را حقیر و خرد مخوان.»[۲]

۴ـ نقل روایات از ائمه اطهار (ع)

در این تفسیر در بعضی مواقع روایاتی از ائمه اطهار (ع) نقل کرده است از جمله در تأویل آیت تسمیت از امام علی (ع)[۳] و جعفر صادق (ع)[۴] و نیز علی‌بن‌موسی‌الرضا (ع)[۵] روایاتی را آورده است.

۵ـ کلام میبدی دربارهٔ کلام الله

میبدی قائل به این مطلب است که کلام الله قدیم است از جمله:

---

۱. همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۷.
۲. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۶۰۶.
۳. همان مأخذ، ج ۸، ص ۱۱۳ و ج ۱۰، ص ۲۳۱.
۴. همان مأخذ، ج ۹، ص ۲۵۲.
۵. همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۸.

«این است که رب‌العالمین گفت در قرآن مجید کلام قدیم او ...»[1] و یا «نام خداوندی که عزیز است نام او. عظیم است انعام او، قدیم است کلام او، شیرین است پیغام او ... .»[2]

۶ـ رأی میبدی دربارهٔ رؤیت خدا

گفتار میبدی در این تفسیر ناظر به این موضوع است که لقاء خداوند به معنی رؤیت و دیدار اوست، این عقیده هم در تفسیر (نوبت ثانیه) و هم در تأویل (نوبت ثالثه) آورده است، از جمله:

«و رحیم مهربان است خاصّه بر مؤمنان از روی هدایت و توفیق طاعت در دنیا ـ و بهشت و رؤیت در عقبی»[3] و یا «شادی مؤمنان در این جهان از سماع نام و کلام اوست، و در آن جهان از دیدار و سلام او»[4] و در پرتو این عقیده چنین نتیجه گرفته است:

«ای خداوندی که به علم هر جایی و به ذات بر آسمان.»[5]

۷ـ نظر میبدی دربارهٔ خیر و شر

میبدی خدا را خالق خوبیها و هم بدیها به شمار آورده است:

«رحمن است روزی‌گمار و دشمن‌پرور، خالق خیر و شر، مبدع عین و اثر، نگارنده آدم نه از مادر نه از پدر.»[6]

۸ـ تأثیرپذیری میبدی از باورهای زمانه خود

در آثار میبدی گاهی کلام، مبین تأثیرپذیری او از عقاید و باورهای زمانه‌اش است:

«نام خداوندی که صنایع شیرین و بدایع زیبا کرد، سرائر عدم در صحرای وجود آشکار کرد، طبایع متضاد بسته آب و آتش و خاک و هوا کرد. از قطرهٔ باران لؤلؤ لالا کرد، از آب دهن، عسل مصفّی کرد، از فضلات طبیعت گاو، عنبرسارا کرد، آب زلال نتیجه

---

۱. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۵۰۸.
۲. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۶۱۱.
۳. همان مأخذ، ج ۱، ص ۸ و نیز صفحات: ۷ و ۲۷.
۴. همان مأخذ، ج ۱، ص ۴۵۴ و نیز صفحات: ۴۰۷، ۶۵۲ و ۶۶۴.
۵. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۵۶۴.
۶. همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۹۷.

سنگ خارا کرد.»[۱]

و نیز مانند: «بدان که عناصر عالم چهار است: باد و آتش و آب و خاک. و این چهار عنصر، وجود که یافتند در بدو آفرینش از این چهار حکمت یافتند: "بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم" نسیمی و شمیمی بود از علم جلال و جمال این کلمات که بوزید، تا این چهار عنصر در عالم پیدا آمد...»[۲].

۹ـ دیدگاه میبدی راجع به جبر و اختیار

در دیدگاه میبدی انسان مجبور آفریده شده و مختار نیست "یکی بی‌طاعت مقبول و روزگار مسعود، یکی بی‌جنایت مردود و از درگاه او مطرود ... چه کرد بولهب که در ازل نصیب او داغ حرمان آمد؟ چه آورد بوبکر در ازل که تاج سعادت و کرامت بر فرق روزگارش نهادند؟! تو گویی که بولهب از آن شقی گشت که کافر آمد! و بوبکر از آن سعید گشت که مسلمان آمد؟! راه حقیقت عکس این است! تو کفر در شقاوت دان نه شقاوت در کفر و اسلام در سعادت دان نه سعادت در اسلام! این کاری است رفته و بوده و در ازل پرداخته"[۳]

۱۰ـ دریغ و افسوس میبدی از نبود راه روندگان حق

«دریغا که از همه جانب به ساحت حق راه است و هیچ رونده نه، بستان عزت پر ثمار لطایف است و خورنده نه، همهٔ عالم پر صدف دعوی است و یک جوهر معنی نه، همه عالم یوسف دلبر است و یعقوب دلشده نه:

مرد باید که بوی داند بُرد ورنه عالم پر از نسیم صباست»[۴]

«یکی را بینی در دنیا با منزلت و خط و سینه او از حق بی‌خبر، دیگری را بینی درخت ایمان در دل و داغ آشنایی بر جگر، نه کفش در پای و نه دستار بر سر.»[۵]

۱۱ـ مؤمنان و آیت تسمیت

«مؤمنان در گفتار این نام دو قسمند: قومی را نظر بر جمال لطف و کرم آمد، بنازیدند؛

۱. همان مأخذ، ج ۸، صص ۱۰-۹.
۲. همان مأخذ، ج ۹، ص ۶۵۹.
۳. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۶۵۹.
۴. همان مأخذ، ج ۶، ص ۴۹۲.
۵. همان مأخذ، ج ۹، ص ۳۹۷.

قومی را نظر بر جلال کبریاء قِدَم آمد، بنالیدند. نازیدن ایشان بر امید وصال و نالیدن اینان از بیم فصال. اذا نظروا الی الجلال طاشوا و اذا نظروا الی الجمال عاشوا.»[۱]

«... عزیزی که بر سر هر مؤمن از او تاجی است، و در دل هر محبّ از او سراجی است.»[۲] «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. انس المحبین فی الدنیا کلام الله و فی العقبی سلام الله. شادی مؤمنان در این جهان از سماع نام و کلام است، و در آن جهان از دیدار و سلام او. مؤمن اوست که به زبان نام او می‌گوید و به جان و دل رضای او می‌جوید، دست از اغیار می‌شوید و نسیم گل وصال می‌بوید، در میدان عبودیت می‌پوید و به زبان حال این بیت می‌گوید:

نام تو مرا مونس و یار است به شب وز ذکر توام هیچ نیاساید لب»[۳]

«به نام او که نامش آرایش مجلس و مدحش سرمایهٔ مفلس، به نام او که نامش دل‌افروز و مهرش عالم‌سوز. به نام او که نامش آیین زبان و خبرش راحت جان. به نام او که نامش نور دیدهٔ مؤمنان، یادش آیین منزل مشتاقان، یافتش فراغ دل مریدان، مهرش انس جان محبّان، حکمش توتیای دیدهٔ عارفان، ذکرش مرهم جان سوختگان.»[۴]

«نام خداوندی که نثار دل دوستان امید دیدار او، بهار جان درویشان در مرغزار ذکر و ثنا او، هر کس را بهاری و بهار مؤمنان یاد وصال او، هر کجا راستی به نام او، هر کجا شادی است آن شادی به صحبت او، هر کجا عیشی است آن عیش به یاد او. هر کجا سوزی است آن سوز به مهر او ملک امروز یاد و شناخت او، ملک فردا دیدار رضای او، اینت کرامت و منزلت، اینت سعادت و جلالت.»[۵]

۱۲ـ عقاید کلامی میبدی

در ضمن تفسیر و تأویل آیت تسمیت، همانطور که قبلاً نمونه‌هایی از آن ذکر شد، درمی‌یابیم که میبدی از لحاظ اصول عقاید پیرو مذهب اشاعره است چون:

۱ـ کلام‌الله را قدیم به حساب آورده.[۶]

---

۱. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۴۳۱.
۲. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۴۴۶.
۳. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۴۵۴.
۴. همان مأخذ، ج ۱۰، صص ۵۵۴-۵۵۳.
۵. همان مأخذ، ج ۱۰، ص ۶۴۴.
۶. اشاعره، کلام‌الله را قدیم بحساب آورده‌اند (اسعد شیخ‌الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش، ص ۶۸-۶۷).

۲ـ قائل به رؤیت خداوند است.[۱]

۳ـ قائل به جبر است نه اختیار.[۲]

۴ـ خداوند را خالق خیر و شر دانسته است.[۳]

در پایان، مأخذ نمونه‌هایی از تفسیر و تأویل آیت تسمیت را در کشف‌الاسرار میبدی برای اطلاع بیشتر خوانندگان محترم بیان می‌دارد:

جلد اوّل، صص ۲۸ و ۲۹؛ جلد سوم، ص ۵۵۵؛ جلد چهارم، صص ۹، ۳۵۷ و ۳۵۸؛ جلد پنجم، صص ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۵۹، ۶۵۱ و ۶۵۲؛ جلد ششم، صص ۱۶، ۴۹۳؛ جلد هفتم، صص ۲۸۴، ۴۳۶؛ جلد هشتم، صص ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۶۳؛ جلد نهم، صص ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۳۴۲، ۳۷۲، ۳۹۷، ۴۵۳؛ جلد دهم، صص ۱۳۲، ۲۱۷، ۲۴۳، ۳۰۸، ۳۶۰ و ۳۷۴.

فهرست منابع:

۱. بیضاوی: عبدالله‌بن‌عمر شیرازی، انوارالتنزیل و اسرار التأویل / تفسیر بیضاوی، بیروت، مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ هـ.

۲. ترجمه تفسیر طبری، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران، توس، ۱۳۶۷ ش.

۳. حجتی، سیدمحمدباقر: سه مقاله در تاریخ و تفسیر و نحو، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ ش.

۴. ذهبی، محمدحسن: التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ هـ.ق.

۵. رشید رضا، سیدمحمد: تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۴۲ هـ.ق.

۶. زرقانی، محمدعبدالعظیم: مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ هـ.

۷. زمخشری، محمودبن‌عمر: الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قم، نشر ادب الحوزه.

۸. سلماسی‌زاده، جواد: تاریخ ترجمه قرآن در جهان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.

۹. شیخ‌الاسلام، اسعد: تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلّمان اشعری و معتزلی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.

۱۰. محمدبیگی ـ شاهرخ، معرفی و نقد: ترجمه تفسیر طبری، آینه پژوهش، سال چهارم، شماره ۲۴، فروردین ـ اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.

---

۱. اشاعره قائل به رؤیت خداوندند (همان مأخذ، ص ۷۶ـ۷۳).

۲. اشاعره قائل به جبرند نه اختیار (رجوع کنید به: مرتضی مطهری، انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدرا، ص ۱۴).

۳. اشاعره قائلند که شرور بمانند خیرات از جانب خداوند است (مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی: کلام ـ عرفان، تهران، صدرا، ص ۴۸) و نیز راجع به اینکه شرور هستی بحساب نمی‌آید و خالق ندارد، رجوع نمایید به: مرتضی مطهری، عدل الهی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۵۵ـ۱۳۸.

۱۱. مطهری، مرتضی: آشنایی با علوم اسلامی (کلام ـ عرفان) تهران، انتشارات صدرا.
۱۲. ـــــــــــــــ: انسان و سرنوشت، تهران، انتشارات صدرا.
۱۳. ـــــــــــــــ: عدل الهی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. مهدوی‌راد، محمدعلی: شناسایی برخی از تفاسیر عامه حوزه، شماره ۲۶، خرداد و تیر ۱۳۶۷ ش.
۱۵. میبدی، ابوالفضل رشیدالدّین: کشف‌الاسرار و عدّةالابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۱۷ ش.
۱۶. همایی، جلال‌الدّین: فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، توس، ۱۳۴۶ ش.

کشف‌الاسرار و عُدّة‌الابرار، فتوّت‌نامهٔ عارفان

فاطمه مدرسی
عضو هیأت علمی دانشگاه ارومیه

در دورهٔ ساسانیان طبقهٔ بوتخشان[1] در کنار طبقهٔ کشاورزان وجود داشت که پیشه‌وران و بازرگانان را دربر می‌گرفت. اینان سخت‌کوشانی بودند که گاهی به فعالیتهای غیرقانونی می‌پرداختند و به جوانمردی و سخاوت و تردستی شهرت داشتند. می‌توان حدس زد که آنها عیاران بودند و آیین عیّاری ریشه در ایران پیش از اسلام[2] دارد.

ایرانیانی که در مناطق مرزی سکونت داشتند پیوسته در معرض تهاجم دشمنان بودند، بدین سبب برای مقابله با آنان در شهرها تیراندازی می‌آموختند و در زورخانه‌ها تمرین شمشیرزنی می‌کردند و بدون تردید رابطهٔ محلّی و مستقیم بین ورزشکاران، پهلوانان و عیّاران و فتیان وجود داشته، اغلب فتیان و عیاران از پهلوانان بودند. بدین سبب منشأ ورزشهای باستانی را در ایران پیش از اسلام حتّی در دوران پیش از تاریخ می‌جویند.

با در نظر گرفتن و مطالعهٔ تطبیقی آیین مهر و زورخانه و ارتباط زورخانه با جوانمردی

---

۱. Butuxsan : کسانی که سخت می‌کوشند.

۲. تاریخ ایران، ج ۳، ص ۴۵.

می‌توان گمان برد که زورخانه باید در ایران قدمتی بسیار داشته باشد و اصل آنها دست کم به دورهٔ اشکانیان برسد، زیرا در این دوره است که آیین مهر گسترش جهانی می‌یابد، به اروپا می‌رود و معابد مهری که از بسیار جهات مانند زورخانه‌های ایران است در آنجا برپا می‌شود و از آن به بعد آیین عیاری در ایران پا می‌گیرد.

در تمام شهرهای قدیمی ساسانی جوانانی بودند که روح اجتماعی آنها وادارشان می‌کرد که برای رسیدن به بهترین زندگی مشترک ممکن، از حیث مادی و گاه اخلاقی تمام منابع و درآمدشان را میان خود تقسیم کنند. گاهی این جوانان از اغنیا می‌گرفتند و به فقرا می‌بخشیدند. اینان به حقوق اهل محل خود تجاوز نمی‌کردند، راستگو بودند و هیچگاه دروغ نمی‌گفتند و در دوستی نسبت به هم وفادار بودند و به یکدیگر خیانت نمی‌کردند و به آموختنِ تیراندازی و شمشیرزنی و خنجرگذاری و دیگر آداب سپاهی می‌پرداختند و ظاهراً دارای سازمان رسمی بودند و در شهرهای بزرگ مورد احترام نظامیان رسمی و لشکریان. و گاه‌گاه حتی داوطلبی خود را به ریاست شهر تحمیل می‌کردند.[۱]

در کشورهای سامی‌نژاد خاور نزدیک بیرون از امپراطوری ساسانی نیروهای شبه‌نظامی وجود داشتند که احداث نامیده می‌شدند. فتیان و عیّاران سازمان‌بندی واقعی داشتند و دارای شعائر و مناسک آغازین برای عضوگیری بودند و بعلاوه در خط‌مشی خود تعقیدات اخلاقی را رعایت می‌کردند.[۲] اما این خصایص در میان احداث یافت نمی‌شد. بنابراین تردیدی نیست که فتوّت، جوهری اگر نه کاملاً ایرانی، دست کم ایرانی ـ عراقی و نیز خاستگاه ساسانی داشته و ایران قدیم نفوذ زیادی در آن دارد.[۳]

تاریخ اجتماعی ایران از نهضتهای عیّاری و جوانمردی تفکیک‌ناپذیر است. نابسامانی و امتیازات طبقاتی ایران در روزگاران پیش از اسلام به کرّات سبب ساز خیزهای اجتماعی گوناگون شده که نهضت جوانمردان شکل سازمان یافتهٔ آن بوده است.

در آغاز سدهٔ دوم هجری یکی از این جوانمردان به نام ابومسلم عبدالرّحمن بن مسلم خراسانی رهبری جنبشی را به عهده گرفت که در خراسان و ماوراءالنهر علیه درازدستیها

---

۱. همان.
۲. تاریخ ایران (از اسلام تا سلاجقه)، ج ۴، ص ۲۷۶.
۳. تاریخ ایران، ج ۴، ص ۲۷۷.

و بیدادگریهای برخاسته از دمشق پدیدار شده بود. این قیام باعث احیا و تجدید فرهنگ ایرانی و برانگیختن ایرانیان از خواب یکصد ساله شد.

در نیمهٔ دوم قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری، در سیستان جنبشهایی از عیّاران پدیدار شد. عیّاران و جوانمردان در آن زمان برای خود تشکیلات و نظام خاصی داشتند.[۱] یعقوب لیث صفاری که خود در آغاز از این عیّاران بود، توانست به یاری آنان نیرویی شگرف به وجود آورد و در سال ۲۴۸ بر همهٔ سیستان دست یابد و همهٔ مخالفان خود را از بین ببرد و فرمانروای سیستان گردد بی‌آنکه از خلیفه منشور حکومت داشته باشد.

در اواخر عصر بنی‌امیه (اُواخر قرن هجری) در شام و عراق طبقه‌ای از مردم به نام فتیان پیدا شدند که برای شادی و تفریح به می‌گساری و آوازخوانی می‌پرداختند. از این زمان بود که فتوّت با عیّاری درآمیخت و راه و رسم خاصی برای خود کسب نمود. این گونه فتوّت در آغاز قرن سوم کاملاً نضج گرفت و از این پس رفته‌رفته در شعر و ادب فارسی نیز راه یافت. در همین قرن جوانمردان و فتیان با عیاران و شاطران دوستی و ارتباط داشتند و عیاران خود را جوانمرد می‌خواندند. در این دوره آنها در فساد و رذائل اخلاقی غوطه‌ور شده بودند و از هیچ منکری خودداری نمی‌کردند. این عیّاران به صعالیک دورهٔ جاهلی بیشتر شباهت داشتند.

در قرن چهارم عیّاری و فتوّت و شاطری با هم مترادف شدند وکم‌کم افراد مشهور و چپاولگر برای توجیه کارهای نابهنجار خود عنوان «فتی» بر خود نهادند.[۲]

در اواسط قرن چهارم هجری عیاران و فتیان کوشیدند تا راه و مسلک خویش را به تکیه‌گاهی دینی متکی سازند. البته آنچنان که از سخنان صاحب قابوس‌نامه، عنصرالمعالی کی‌کاوس بن اسکندر بن قابوس، برمی‌آید در زمان او جوانمردی در بین همهٔ طبقات راه یافته بود و هر طبقه رسوم و فتوّت‌نامه‌های خاص خود داشتند. قابوسنامه از مهمترین و متقدّم‌ترین کتاب در باب جوانمردی است که مؤلف، باب چهل‌وچهارم را در آیین جوانمردی نگاشته است. وی برای هر طبقه از مردمان شرایط خاصی برای جوانمردی قرار داده است. جوانمردی سپاهیان دیگر است و جوانمردی

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، ص ۲۴.

۲. فتوّت‌نامه سلطانی، مقدمه، ص بیست‌ونه.

بازاریان دیگر، و صوفیان برای احراز فتوّت شرایطی غیر از این دو طبقه دارند. و انبیاء علیهم‌السلام، بیش از هر کس در فتوّت پیش رفته‌اند و فتوّت ایشان برتر از همه است، و تمامی جوانمردی، ایشان راست.[۱]

از سخنان نویسندهٔ قابوسنامه چنین برمی‌آید که تشکیلات فتوّت در آن زمان در دو خط جداگانه پیش می‌رفت. یک گروه آنانی بودند که وظایف و تکالیفی را بر خود تحمیل می‌کردند[۲] و آن را در حوزه‌ای فعال انجام می‌دادند و گروه دیگر کسانی بودند که مبارزه با نفس و وسوسه‌های دنیوی را جهادی درونی و روحانی می‌دانستند.

در دورهٔ سلجوقی عیّاران دسته‌های بی‌نظمی بودند که اموال مردم را غارت می‌کردند و باعث رعب و وحشت در دل مردم می‌شدند، به همین سبب با مقاومت شدید دولت سلجوقی روبرو شدند.

«شاید نخستین برخورد سلجوقیان با عیّاران خاصه در بغداد همان دفع فتنهٔ بساسیری به وسیلهٔ طغرل‌بک سلجوقی نخستین پادشاه این سلسله باشد که داستان آن به تفصیل در راحة‌الصدور راوندی آمده است.»[۳]

از این به بعد جوانمردان به دیانت و تقوا پناه بردند و اجتماعات آنها به طور پنهانی تشکیل شد و در خفا کار تبلیغ این فتوّت که عکس‌العمل فتوّت عیّاری مرسوم در بلاد عرب بویژه بغداد بود بالا گرفت.

از پیشوایان مشهور جوانمردان در نیمهٔ دوم قرن پنجم ابونصر محمّد عبدالباقی خباز معروف به ابن‌رسولی، ادیب و شاعر خوش است که در مورد فتوّت رساله‌ای نوشته و سعی نموده که ریشه‌های دیرین فتوّت را بپاید و به آن رنگ دینی بدهد. او فتوّت را میراث پیامبران و ائمه می‌شمارد.[۴]

در قرن ششم فتوّت به صورت مذهبی از مذاهب اهل تصوّف درآمد. و صوفیان به تنزیه و تصفیهٔ آن پرداختند. بعد از آمیختن فتوّت فردی با تصوّف، فتوّت اجتماعی پیدا آمد.

شایان ذکر است وقتی که جوانمردی در میان اصناف مختلف راه یافت هر دسته برای

---

۱. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: قابوسنامه، ص ۱۸۹.
۲. تاریخ ایران، ج ۵، ص ۲۶۲.
۳. فتوّت‌نامهٔ سلطانی، ص ۳۲.
۴. همان، مقدمه، ص ۳۳.

خود فتوّت‌نامه‌ای ترتیب دادند. مانند فتوّت‌نامهٔ آهنگران، چیت‌سازان، معرکه‌گیران، قصّه‌خوانان، افسانه‌گویان و ... .

ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، آن عارف از شریعت به طریقت و حقیقت رسیده در سال ۵۲۰ «کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار» را در سیرت و طریقت جوانمردان راستین نگاشت. این کتاب فتوّت‌نامهٔ عارفان است که در آن آیین تصوّف با زیباترین و ظریفترین شیوه با رسوم جوانمردی درهم آمیخته، خاصه در نوبت ثالث که به مشرب اهل عرفان و مسلک ارباب سلوک و جوانمردان طریقت بویژه خواجه عبدالله انصاری بیان شده و کلام الله و نبی و سخنان جوانمردان و اهل معرفت، آن روندگان راه بی‌مسافت و پرندگان بی‌بال و پر و مستان مست از شراب عشق، زیب و زیور آن گردیده است.

کشف‌الاسرار از جوانمردانی روایت می‌کند که به صورت درویش و به دل توانگرند و از دنیا به لقمه‌ای و خرقه‌ای راضیند و زبانشان به ذکر دوست مشغول و دلشان به مهر او منقوش است.

میبدی در «کشف‌الاسرار و عُدّةالابرار» با آن جهان‌بینی خود که از کلام‌الله مجید نشأت گرفته، توانسته ذکر جوانمرد و جوانمردی را بر بلندترین جایگاه بنشاند و برای آنکه معانی آن برای همگان قابل درک باشد تمثیل را محمل معانی ظریف و دقایق لطیف آن قرار داده است، چه اگر سرّ دلبران در حدیث دیگران بیان شود هم زیباتر است و هم تأثیرش بیشتر می‌گردد. از سوی دیگر معرفت صوفیانه خارج از قلمرو عقل و محسوسات است و بیان این گونه تجربه‌های شخصی و غیرحسی تنها از طریق تمثیل امکان‌پذیر است.

مولوی بر این باور است که تجربه‌هایی که در حالت جذبه و سکر برای صوفی پیش می‌آید، یا معارفی که از طریق دل و نه حواس حاصل می‌شود بیانش جز از طریق مثال ممکن نیست. در فیه مافیه می‌گوید: «چیزهایی که نامعقول می‌نماید چو آن سخن را مثال گویند معقول گردد. و چون معقول گردد محسوس شود.»[۱]

میبدی در ترجمهٔ قرآن کریم مثل را به معنی همتا و مثل به کار برده است و معمولاً مقایسه میان دو چیز یا دو امر را بر اساس تشبیه بیان کرده که مثل حکم مضاف و مشبه را

۱. رمز و داستانهای رمزی، ص ۵۵.

دارد و آنچه بعد از مثل ذکر شده در حکم مضاف‌الیه و مشبه‌به است. در قرآن کریم این شکل بیان نمونه‌های فراوانی دارد:

«اِنَّمٰا مَثَلُ الْحَیٰوةِ الدُّنیٰا کَمٰاءٍ اَنْزَلْنٰاهُ مِنَ السَّمٰاءِ»[1] را میبدی این گونه ترجمه کرده است: «مَثَل زندگانی این جهانی راست همچون آبی است که فرو فرستادیم از آسمان.»[2] که در اینجا «مَثَل» را معادل تمثیل به کار برده که از صور خیال در علم بیان است.

آیین میبدی در کشف‌الاسرار بر این منوال است که در آغاز آیات را ترجمه می‌نماید و سپس در نوبت ثانی شأن نزول آن را بیان می‌کند و آنگاه در نوبت ثالث به زبان اشارت بر ذوق اهل معرفت مثال می‌آورد. در مورد این آیه:

«یٰا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لاٰتَتَّخِذُوا آبٰاءَکُمْ وَ اِخْوٰانَکُمْ اَوْلِیٰاءَ»[3] در نوبت ثالث گوید: «هر که یعقوب‌وار در بیت‌الاحزان عشق نشیند و از علایق ببرّد به صحبت مولی رسد. از خداوندان همّت یکی خلیل بود. ابراهیم در بدایت کار دنیا را بر مثال ستاره پیش دیدهٔ وی درآوردند، پس عقبی بینی اندر صورت ماه، جمال خود بر دیدهٔ خُلّت وی جلوه کرد. پس نفس اماره و مهر اسماعیل به حکم بعضیت بر صفت آفتاب خود را بدو نمود. خلیل در نگریست بر هیچ چیز از موجودات آثار عزّ فقر و نشان ازل ندید، گفت: لاٰاُحِبُّ‌الْآفِلِینَ[4] همه به یکبار از کل کون اعراض کرد، دنیا بداد و دل از فرزند بداشت و نفس خود را به آتش نمرود سپرد[5]، گفت: "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی اِلاّٰ رَبَّ‌الْعٰالَمِینَ"[6].»

در فرجام پیر ما به زبان اهل اشارت گوید: ای جوانمرد، هر که خواهد که در کوی موافقت بر بساط محبت منزل کند مرکب علاقت را یکبارگی پی کند.[5]

شیوهٔ بیان کشف‌الاسرار به اندازه‌ای لطیف است که به زبان شعر نزدیک می‌شود و شور و سوز غزل را می‌یابد.

کشف‌الاسرار فتوّت‌نامه جوانمردانی است که راز ولی نعمت مونسشان است و کوی جانان منزلشان. رشیدالدّین آنان را چنین معرفی می‌نماید: «جوانمردان طریقت ایشانند که بغیر می‌ننگرند، دیدهٔ همّت به کس باز نکنند، خویشتن را در بیداء کبریای احدیت گم کرده، آتش حسرت در کلبهٔ وجود خود زده، در دریای هیبت به موج دهشت غرق گشته،

---

۱. سورهٔ یونس، آیه ۲۴.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۷۱.
۳. سورهٔ توبه، آیه ۲۳.
۴. سورهٔ انعام، آیه ۷۶.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۴، صص ۱۲۱-۱۲۰.
۶. سورهٔ شعرا، آیه ۷۷.

خردها حیران، دلها یاوان، بی‌سر و بی‌سامان و بی‌نام و بی‌نشان.

یکسـر هـمه مـحوند بـه دریـای تـحیّر برخوانده به خود بر همه لاخان و لامان[1]

سیرت و طریقت این فتیان را با ذکر فرمودهٔ خیرالبشر، آن جوانمردانی‌اند که پیوسته یکدیگر را نیکی خواهند و آنچه دارند اگر مال بود و اگر جاه از یکدیگر دریغ ندارند و حق و حظ خود بگذارند و حقوق برادران فراپیش دارند. راهبرانند به حق که به نورالله می‌روند، به چراغ هدی و شمع ایمان و نور یقین راه را گذاره مـی‌کنند، نـرم و آسـان و بی‌آزار میان خلق می‌روند. دلهاشان به ذکر الله آرام گرفته، مسجدشان به نماز و عبادت آبادان داشته ... خواص بندگان و رهیگان رحمان ایشانند که خار اختیار در جاری اقدار از قدمگاه خویش برکندند و سر نفس نصیب طلب به صمصام تواضع بیفکندند لاجرم به مقام عبودیت رسیدند.

بندگان او به حقیقت ایشانند که پیوسته در گزارد فرمانند و از نصیب پاک و از اختیار دور و از خواست خود بیزار ...[2]

مبادی و مبانی جوانمردی

جوانمردان طریقت بر این باورند که جوانمردی وقتی حاصل می‌گردد و سلوک طـریق ممکن که جوانمرد اسبابی که با آن نفس را تزکیه دهد و دل را تصفیه نماید فراهم سازد. چون: آداب حمیده و اعمال صالحه و شمایل پسندیده و نیات صادقه و افکار صائبه و هرچه انسان را از رذایل و ذمائم بپرهیزاند و از افعال سباع و بهایم دور گرداند و موجب رفع حجب ظلمانی و کشف حقایق نورانی گردد و مقتضی قمع صفات نفسانی و اشراق نور روحانی شود.[3] این اسباب را میبدی در عمل به شریعت، توبه، توجه به مقام قرب و وصلت، ذکر، تواضع، اخوت، صفای دل، تقوی، صبر و تسلیم و رضا، توکل، حیا، ایمان، نصیحت و ریاضت و ... ذکر نموده است که شرح همهٔ آنها به علت گسترش بحث مقال دیگری می‌طلبد و ما را در اینجا این مجال نی، تنها به مهمترین آنها اشاره خواهیم کرد.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۵۲۸.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۷۶.
۳. تحفةالاخوان، ص ۲۳۳.

توبه

«اول قدمی است از اقدام فتوّت و مبدأ طریقت، جوانمرد راستین آن کسی است که وقتی از چیزی روی بگرداند هرگز به آن بازگشت ننماید ... و توبهٔ نصوح مستلزم صبر است از لذات و مشتهیاتی که از آن اعراض کرده باشد.»[۱] فَاِنْ تابُوا وَ اَقامُوا الصَّلٰوةَ وَ آتَوُا الزَّکٰوةَ فَخَلُّوا سَبِیلَهُمْ اِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ.[۲]

«ای جوانمرد، صد هزاران ماهرویان فردوس از راه نظاره در بازار کرم منتظر ایستاده‌اند تا مگر عاصیئی از پردهٔ عصیان بیرون آید و قدم بر بساط توبه نهد تا ایشان جانها و دلها را در صدق قدم وی برافشانند و اشارت به سمع وی رسانند.»[۳]

عمل به شریعت

«جوانمرد باید پیوسته شمع شریعت را فراراه خود قرار دهد و به قول نجم‌الدّین زرکوب محکوم شریعت محمدی باشد و ارکان طریقت را در کسوت شریعت بورزد.»[۴] میبدی این مهم را این چنین به فتی یادآوری می‌کند:

«ای جوانمرد، در میانهٔ شب سحرگاهی بازنشین، وضویی برآر، روی فراقبله کن و دو رکعت به راز و نیاز بگزار تا هرچه اویس قرنی را در حوصله نوش آمد، زَلّه‌ای از آن به جان تو فرستند.»[۵]

«ای جوانمرد بنده را هیچ کرامت چنان نبود که در شب تاری از بستر گرم برخیزد و متواری بر درگاه با تضرّع و زاری در مناجات شود و قصهٔ خود بدو پردازد.»[۶]

توجه به مقام قرب و وصلت

رکن اساسی فتوّت بنا به آنچه در فتوّت‌نامه‌ها آمده است توجه به مقام قرب و وصلت است آن چنان که جوانمرد خود را از یاد ببرد و دل را از خس علایق پاک و مصفا سازد تا شایستهٔ تجلی سلطان عشق[۷] شود. و با دوست بر بساط وصل ایمن نشیند و از دوست آن

---

۱. تحفة‌الاخوان، ص ۲۳۷.
۲. سورهٔ توبه، آیه ۵.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۹۷.
۴. رسایل جوانمردان، ص ۱۸۲.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۵۴۰.
۶. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۷۳.
۷. مجموعه مقالات کنگرهٔ ولایت، ص ۴۱۷.

بیند که لاعین رأت و لااذن سمعت و لاخطر علی قلب بشر.

این حدیث را از زبان رشیدالدّین بشنویم: «ای جوانمرد، از دو سرا، سرّ خویش مجرد کن تا گردی از میدان درگاه بسم‌الله بر رخسار روزگارت نشیند و سعید ابدی گردی و هرچه معانی بشریّت است و اندیشهٔ طبیعت در آتش محبّت بسوز تا چون او گویی سینهٔ تو از حدیث او خبر دارد، یک قدم از خود فرانه، تا جمال این نام نقاب عزّت بگشاید.»[۱]

تواضع

تواضع یکی دیگر از اسباب رادمردی است. «و این خصلت حاصل نشود الا به قلت اعتنا به نفس خود و عدم التفات او به خطر و قدر خود و از آن حلم لازم آید.»

تواضع کن تواضع بر خلایق   تکبر جز خدا را نیست لایق[۲]

«وَاخْفِضْ جَنٰاحَکَ لِمَنِ اتَّبَعَکَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ»[۳]، «و پر خویش فرودار به فروتنی و مهربانی ایشان را که بر پی تو روند از مؤمنان.»[۴] میبدی در فضیلتش این گونه داد سخن می‌دهد:

«ای جوانمرد، هیچ لباس بر قد خاک راست‌تر و زیباتر از لباس تواضع نیست.»[۵]

و «ای جوانمرد، به چشم پسند به خود منگر و در راه من مشو که هرگز کسی بر منی سود نکرد، آنچه بر ابلیس آمد از روی منی آمد که گفت: انا خیر.»[۶]

اخوت و برادری

خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ وَ اتَّقُوااللهَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ.»[۷] مؤمنان برادرانند، آشتی سازید میان دو برادر خویش و بپرهیزید از خشم و عذاب الله تا مگر بر شما ببخشایند.[۸]

اخوت از بزرگترین ابواب فتوّت و قاعده و اساس این طریقت است و بدین سبب پیشقدم را اخی خوانند. و اصول جوانمردی جز به برادری منعقد نشود. قطب اقطاب

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۲۹۳.
۲. دیوان عطّار، ص ۹۳.
۳. سورهٔ شعرا، آیه ۲۱۵.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۱۵۵.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۱۸۳.
۶. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۵۶.
۷. سورهٔ حجرات، آیه ۱۰.
۸. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۵۶.

جوانمردان امیرمؤمنان علی، علیه‌السلام، فرموده است: اَعْجَزُ النّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنْ اِکتساب الاخوان و اَعْجَزُ مِنهُ مَنْ ضَیَّعَ مَنْ ظَفَرَ بِهِ مِنْهُم.»[1]

میبدی گوید:

«ای جوانمرد، چون می‌دانی که مؤمنان همه برادران تواند، در نسب ایمان و تقوی خویشان تواند، حق برادری بگزار و شرط خویش به جای آر، زندگانی با ایشان به موافقت کن. و راه ایثار و فتوّت پیش‌گیر و خدمت بی‌معارضت کن، ایشان گناه کنند تو عذرخواه، ایشان بیمار شوند تو عیادت کن، حظ خود یکسر فروگذار و نصیب ایشان زیادت کن، این است حق برادری، اگر سر این داری درآی ورنه هجرت کن.»[2]

تقوا

«تقوا درختی است که بیخ آن در زمین وفا، شاخ آن بر هوای رضا، آب آن از چشمهٔ صفا. نه گرمای پشیمانی به آن رسد، نه سرمای سیری، نه باد دوری، نه آفت پراکندگی! میوه آرد، میوهٔ پیروزی، فلاح ابدی و صلاح سرمدی، نعیم باقی و ملک جاودانی.[3] این است که رب‌العالمین فرمود: «وَاتَّقُوااللهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُون.»[4]

«عقبهٔ قیامت نتوان برید مگر به تقوا، همهٔ مرادها بر باید داشت و بی‌مرادی در باید گرفت و زهرها نوش باید گرفت، و همهٔ نوشها زهر باید پنداشت، چون قدم اینجا رسید به کمال تقوا رسید ...

«در جمله بدان که قدمهای روندگان در راه تقوی سه است: قدم شریعت در قالب روشن کند، قدم طریقت در دل روشن کند، قدم حقیقت در جان روشن کند.»[5]

وفا

وفا نهایت اقدام فتوّت است و غایت کمال قوّت فطرت، چه فتوّت ممکن نباشد الا به صفای فطرت و زکای نفس از لوث طبیعت. و فطرت از ظلمت جبلت صافی نگردد و از آلایش طبیعت پاک نشود تا بنده به عهد قدیم وفا ننماید. و چون وفا نمود صفا تمام‌گشت

---

۱. نقل از تحفة‌الاخوان، ص ۲۶۰.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۲۶۸.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۰۰.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۲.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۲.

و حجاب مرتفع شد و تمامت سجایا و فضایل شریفه و خصال و شمایل کریمه که فتوّت بر آن موقوف است به حصول پیوست.»[۱]

جوانمرد باید که از دوست هرچقدر که جفا بیند و محنت چشد باز از عهد نخست روی برنتابد و لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ[۲] ...

«ای جوانمرد، هر که خیمه بر سر کوی محنت زند از چشیدن بلا و شنیدن جفا چاره نبود، مادام تا قدم در عالم عافیت داری همه عالم بساط تو بود. چون قدم در عالم عشق نهادی به زنجیر زحیرت بر عقابین بلا پیچند و از حلقهٔ درِ بی‌نیازی حلق نیازت را برآویزند. اگر مرد عیاری باشی و عاشق وفادار ندای هل من مزید می‌زنی، ورنه که از الم زخم تیغ قهر، لاطاقة برآری. تازیانهٔ عتاب بر سرت فروگذارند ... ای محمد، یاران خود را گوی از حلاوت حلوای وصال کسی خبر دارد که تلخی حنظل فراق چشیده باشد.»[۳]

توکل و رضا و تسلیم

«ای جوانمرد، حقیقت توکل آن است که مرد از راه اختیار برخیزد، دیدهٔ تصرف را میل در کشد، خیمهٔ رضا و تسلیم بر سر کوی قضا و قدر زند، دیدهٔ مطالعت بر مطالع مجاری احکام گذارد تا از پردهٔ عزّت چه آشکار شود.»[۴]

راه جوانمردان طریقت و حقیقت تسلیم و رضاست. رضا آن است که بنده‌ای بر پسند باشی و به هرچه رود خرسند باشی و منتظر قضای خدا باشی. و تسلیم آن است که کارآفریده به آفریدکار بازگذاری[۵] و بگویی: «اعوذُ بربّ الفلق»[۶].

«تو پنداری قلم عهد بر جان عاشقان آسان کشیدند! یا رقم دوستی بر دل ایشان رایگان زدند. ایشان به هر چشم زدن زخمی بر جان و دل خورده‌اند و شربتی زهرآلوده چشیده‌اند و لکن نه هر کس سزای زخم اوست و نه هر جانی شایستهٔ غم خوردن اوست. رحمت خدا بر آن جوانمردان باد که جان خویش هدف تیر بلای او ساخته‌اند و بار غم او را در دل خویش محمل شناخته‌اند.[۷]

---

۱. تحفة‌الاخوان، ص ۲۶۱.
۲. سورهٔ بقره، آیه ۲.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۳۷۵.
۴. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۱۳.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۷۲.
۶. سورهٔ فلق، آیه ۱.
۷. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۴۹۷.

صبر

یٰا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صٰابِرُوا ... .[۱]

چـو سـختی پیشت آیـد کـن صبوری　　در آن حـــالت مکـن از صـبر دوری[۲]

صبر صفت دوستان دل بداده جان در باخته و خستهٔ تیر بلا گشته است.

«آسان کاری است بر بلا و شدّت صبر کردن، مرد آن است که بر نعمت و عافیت صبر کند. حق آن بشناسد، شکر آن بگزارد، از تنعم و هوای باطل بپرهیزد، و توان و داشت آن از حق بیند نه از خود. و روزگار عافیت و نعمت در طاعت الله به سر برد و از طاغیان و باغیان و بطر گرفتگان در نعمت حذر کند.»[۳]

سخا

سخا بلندترین مرتبهٔ مروّت و آخر قدمی از اقدام جوانمردان طریقت و اشرف مقامات ایشان در پارسایی است. سخا بدان معنی است که جوانمرد هر آنچه که دارد از کسی واندارد و بالاترین درجهٔ آن ایثار است و آن بذل مال بود و با وجود احتیاج.

ایثار صفت جوانمردانی است که: «یُؤْثِرُونَ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ کٰانَ بِهِمْ خَصٰاصَةٌ»[۴]: مهمان بر خود می‌گزینند هر چند که به طعام دلاسا (آرزومند) و نیازمندند.[۵] و در دوستی او: یُطْعِمُونَ الطَّعٰامَ عَلیٰ حُبِّهِ مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ اَسِیراً.»[۶]: و طعام دهـند در وقت نـیاز و تـنگی، درویش را و بی‌پدر را و گرفتار را.[۷]

میبدی می‌گوید: این آیه در شأن سـاقی کـوثر، امیرالمـؤمنین عـلی عـلیه‌السـلام، و حضرت فاطمه نازل شده است. امام حسن و امام حسین، علیهماالسلام، هـر دو بـیمار شدند. رسول خدا به عیادت ایشان شد با جمعی از یاران. به حضرت علی فرمودند اگر نذری کنی بر امید عافیت و شفای فرزندان مگر صواب باشد. حضرت علی و حضرت فاطمه سه روزه داشتند و سه صاع گندم در خانهٔ آنها بود که روز اوّل یک صاع آن را آرد کرده و حضرت فاطمه از آن پنج قرص نان پخت. وقت افطار مسکینی فرا در سرای آمد و

---

۱. آل‌عمران، آیه ۲۰۰.

۲. دیوان عطار، ص ۹۴.

۳. کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۱۳۵.

۴. سورهٔ حشر، آیهٔ ۹.

۵. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۴۳.

۶. سورهٔ دهر، آیهٔ ۸.

۷. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۳۱۳.

جمله بدو دادند. دوم روز صاعی دیگر از آن آرد کرده و نان پخت. وقت افطار یتیمی از اولاد مهاجران آمد و به او دادند. و سوم روز آن صاع که مانده بود فاطمه، علیهاالسلام، آن را آرد کرده و نان پخت. به وقت خوردن اسیری بر در سرای آمد و آن طعام به وی دادند. خدای تعالی در شأن ایشان که مسکین و یتیم و اسیر را بر خود گزیدند این آیه فرستاد.[1]

مأخد فتوّت و مبدأ این طریقت

پیر نهاندان میبد همهٔ پیامبران و اولیاءالله و محققان ارادت را جوانمرد می‌خواند و در باب جوانمردی پیامبر، این جوانمرد ازل و ابد چنین سخن می‌راند:

«این جوانمرد را شراب شوق دادند و با شرم هام دیدار کردند. تا از خود فانی شد، یکی شنید به یکی رسید. چه شنید و چه دید و به چه رسید؟ چراغ آشنایی دید، و با روز نخستین رسید، اجابت لطیف شنید، توقیع دوستی دید و به دوستی لم‌یزل رسید. این جوانمرد اوّل نشانی یافت بی‌دل شد. پس بار یافت، همه دل شد، پس دوست دید و در سر دل شد.»[2]

نوح پیامبر هم جوانمرد بود. «آن همه بلای قوم خویش می‌کشید که او را گفته بودند هر که لباس جوانمردی پوشد، ناچار تیر جفای ناجوانمردان خورد و در راه ریاضت زخمهای زهرآلود چشد و ننالد.»[3]

در مورد آیه: «اِذْ اَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْیا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَیٰ وَ الرَّکْبُ اَسْفَلَ مِنْکُمْ وَ لَوْ تَواعَدْتُمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِی الْمِیعادِ.»[4] در نوبت ثالث آمده:

از اینجا تا آخر ورد قصهٔ بدریان است و وصف‌الحال جوانمردانی که در معرکهٔ ابطال و در صف قتال مبارزت نمودند. و به عهد و وفای حق بایستادند، تا از بارگاه حقیقت به صف رجولیت موصوف گشتند، و اعلای کلمه حق را و نشر بساط اسلام را تن سبیل و جان بذل و دل فدا کردند.»[5]

از نظر جوانمردان طریقت قطب کسی است که با او طریق جوانمردی مستقیم

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۳۲۰.
۲. کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۳۱.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۳۸۲.
۴. سورهٔ انفال، آیه ۴۲.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۶۲.

می‌گردد و اصول آن ثابت می‌شود و فروع آن قوت می‌گیرد و درجهٔ آن علو و ارتفاع می‌یابد. میبدی با استناد به قرآن و حدیث پنج تن را قطب می‌داند:

۱ـ ابراهیم خلیل، ۲ـ یوسف صدیق، ۳ـ یوشع‌بن‌نون، ۴ـ اصحاب کهف، ۵ـ حضرت علی، علیه‌السلام، هِزَبر درگاه رسالت و داماد حضرت نبوّت.

«ابراهیم جوانمرد بود که در راه توحید منزل داشت، در حقیقت تفرید هر چیز جز الله بگذاشت و همه در باخت، مال به مهمان داد و فرزند به قربان و خود را به نیران.»[۱]

«و گویند سرور همهٔ جوانمردان یوسف صدیق بود، علیه‌السلام، که از برادران به وی رسید آنچه رسید از انواع بلیّات، آنگه چون بر ایشان دست یافت گفت: «لاتَثْرِیبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ[۲].»[۳]

«اصحاب کهف هم از جوانمردان بودند که خداوند در قرآن می‌فرماید: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ اِنَّهُمْ فِتْیَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ.»[۴]

رشیدالدّین در نوبت ثانی گوید: «و حکم کرد خداوند در حق ایشان به فتوّت هنگامی که ایشان بی‌هیچ میانجی ایمان آوردند. از آن روی گفته‌اند: سر جوانمردی ایمان است.»[۵]

در نوبت ثالث آمده: «اینت شرف بزرگوار و کرامت تمام و نواخت بی‌نهایت که رب‌العالمین بر اصحاب کهف نهاد که ایشان را جوانمردان خوانده گفت: "اِنّهُم فتیةٌ" با ایشان همان کرامت کرد که با خلیل خویش ابراهیم، علیه‌السلام، که او را جوانمرد خواند: "قٰالُوا سَمِعْنا فَتیً یَذْکُرُهُمْ یُقٰالُ لَهُ اِبْراهِیمُ"[۶] و یوشع‌بن‌نون را گفت «و اِذْ قٰالَ مُوسیٰ لِفَتٰیهُ»[۷] و یوسف صدیق را که گفت تُراوِدُ فتیٰها»[۸].

«فتوّت از ابراهیم و اسماعیل (ع) صلب به صلب می‌رفت تا به حضرت رسول حبیب‌الله رسید که ایزد تعالی در بیان کمال جوانمردی او فرمود: «اِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیمٍ.»[۹]

از او به شاه ولایت، ضرغام بیشهٔ توحید، آن علمدار و علم‌دار رسول علی مرتضی، علیه‌السلام، رسید که مدار فتوّت را قطب اوست.»[۱۰]

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۱۶۳.
۲. سورهٔ یوسف، آیهٔ ۹۲.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۶۶۹.
۴. سورهٔ کهف، آیه ۱۳.
۵. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۶۶۸.
۶. سورهٔ انبیاء، آیه ۶۰.
۷. سورهٔ کهف، آیه ۶۰.
۸. سورهٔ یوسف، آیه ۳۰.
۹. سورهٔ قلم، آیه ۴.
۱۰. مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ ولایت، ص ۱۱۴.

در خبر است که رسول، جمال عالم، نشسته بود؛ سائلی برخاست و سؤال کرد. رسول (ص) روی سوی یاران کرد و فرمود: با وی جوانمردی کنید. علی (ع) برخاست و رفت. چون بازآمد یک دینار داشت و پنج درم و یک قرص طعام. پیامبر گفت: یا علی این چه حالت است؟ گفت: یا رسول‌الله چون سائل سؤال کرد بر دلم گذشت که او را قرصی دهم، باز در دلم آمد که پنج درم به وی دهم، باز به خاطرم بگذشت که یک دینار به وی دهم. اکنون روا نداشتم که آنچه به خاطرم فراز آمد و بر دلم گذشت نکنم. رسول فرمود: «لافتی الاعلی.»[1]

میبدی بارها در کشف‌الاسرار در باب جوانمردی شاه‌مردان سخن گفته و داستانهای زیادی از شجاعت و سخاوت و اخلاص ایشان بیان نموده است.[2]

کشف‌الاسرار، فتوّت‌نامهٔ عارفان است و بدین سبب که هرجا حدیث رادی و جوانمردی به میان می‌آید به آن استناد می‌کنند و کلام پیر میبد را بیان می‌نمایند. امید است که این تفسیر کبیر «نامهٔ ذوالجلال» مونس خلوت آن جوانمردانی باشد که ظاهر بر نور شرع آراسته‌اند و سرائر از محبّت حق انباشته و دامن دیانت خویش از دنیا فراهم گرفته و ترسان فرمودهٔ امیر اهل ایمان حضرت علی (ع) را تکرار می‌کنند: غُرّی غیری یا دنیا، فقد تَبَتُّک ثلاثا.»

منابع و مآخذ:

۱. تاریخ ایران (از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی)، ج ۳، ق ۱، گردآورنده: جی. ا. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸.
۲. تاریخ ایران (از اسلام تا سلاجقه)، ج ۴، گردآورنده: رن. فرای، مترجم: حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۳. تاریخ ایران کمبریج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانیان)، ج پنجم، گردآورنده: ج. ا. بویل، مترجم: حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶.
۴. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا، ج ۲، چاپخانهٔ کیهانک، تهران، ۱۳۶۶.
۵. تحفة‌الاخوان فی خصائص‌الفتیان، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، تصحیح و تعلیق سیّدمحمّد دامادی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۶۶۸.
۲. برای یافتن سایر موارد از جوانمردی مولای متقیان رجوع شود به ج ۱۰، ص ۳۲۱؛ و ج ۷، ص ۲۴۷ و سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۴، در ج ۱، ص ۵۴۴ و ج ۱۰، ص ۳۱۳.

۶. دیوان فریدالدّین عطّار نیشابوری، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۷۰.
۷. رسایل جوانمردان (مشتمل بر هفت فتوّت‌نامه)، تصحیح و مقدمهٔ مرتضی صراف، انتشارات معین، تهران، ۱۳۷۰.
۸. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، دکتر تقی پورنامداریان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
۹. فتوّت‌نامهٔ سلطانی، مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح محمدجعفر محجوب، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
۱۰. قابوس‌نامه، عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیاد، تصحیح سعید نفیسی، فروغی، تهران، ۱۳۴۷.
۱۱. کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۴۴.
۱۲. مجموعه مقالات کنگرهٔ ولایت و اهل بیت درگسترهٔ ادب فارسی (مقاله جلوهٔ لافتی الاعلی در ادب فارسی، نوشتهٔ فاطمه مدرسی)، گردآوری دکتر محمّد مهدی‌پور، دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳.

تأثیر کشف‌الاسرار

در اندیشهٔ بزرگان علم و ادب

جلیل مسگرنژاد
عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

در تاریخ و فرهنگ اسلام دو قرن پنجم و ششم دورهٔ اوج و اعتلای فرهنگ اسلام در تمام زمینه‌هاست. از این دوره، نیمه آخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم دارای ویژگی خاص در بارور شدن علوم گوناگون رشد یافته در فرهنگ اسلام است، علومی که بذر آن از اواخر قرن دوم بتدریج کاشته شده، در این ایام به بار می‌نشیند. تنوع علوم و فنون مختلف و دامنهٔ گستردهٔ هر یک از آنها به قدری وسیع است که ضرورت دارد در مورد هر کدام جدا بحث شود. ما در این مقاله صرفاً به اشاره‌ای دربارهٔ اوج تفسیرنویسی در این دوره بسنده کرده، به دنبال آن به بحث اصلی مقاله «تأثیر کشف‌الاسرار در اندیشهٔ بزرگان علم و ادب» می‌پردازیم.

علوم قرآنی و در رأس آن علم تفسیر قرآن از همان آغاز اسلام در بین مسلمین برای درک صحیح از معانی و مفاهیم قرآن تولد یافته و طی سالیان به رشد و تکامل خود ادامه داده[1] و در قرن ششم (همان دورهٔ فوق‌الذکر) به اعلا درجهٔ کمال خود رسیده است؛ در

این دوره است که تفاسیر قرآن علاوه بر دیدگاه و مشرب عامّه و خاصه از جهات دیگر (مکاتب کلامی) و تصوف و عرفان و واژه‌شناسی و دقت در ساختار آیات از حیث صرفی و نحوی و بدیعی و بیانی، نوشته می‌شوند، وگاهی همهٔ موارد فوق در یک تفسیر «علی وسع مشربه» جمع است که باید گفت این است اعتلای علم تفسیر.

در این دوره علاوه بر تفسیر کشف‌الاسرار که دارای حسن مضاعف است و بیان عربی را با کلام شکّرین فارسی در سه نوبت (به سه مرحهٔ بینشی) تفسیر می‌کند. این اثر گرانسنگ در حدود سال ۵۲۰ هـ ق. تولد می‌یابد، که در این باره بحث خواهیم کرد؛ تفاسیر عمدهٔ دیگری نیز که بی‌توجّه به آنها، حداقل در مقام تحقیق، نمی‌توان به موضوع موردنظر با دقت گریست، نوشته شده، که اهم آنها: در زبان عربی سه تفسیر مَجْمع‌البیان، تبیان[۲] (از خاصّه) وکتاب کشّاف[۳] از عامه را می‌توان نام برد. و در زبان فارسی باید از اثر گرانقدر «روض‌الجنان و روح‌الجنان» تألیف مفسّر بزرگ جهان اسلام (شیعه) جمال‌الدین حسین‌بن علی‌بن محمدبن احمد خزاعی رازی، با نام مشهور تفسیر ابوالفتوح[۴] نام برد.

از نکات قابل توجه در این دوره، همزمانی در تألیف چهار اثر بزرگ، که دو به فارسی و دو به عربی به ترتیب نوشته شده است:

۱ـ تفسیر مجمع‌البیان در سال ۵۳۶ نوشته شده است.

۲ـ تاریخ تحریر دقیق تفسیر ابوالفتوح معلوم نیست و به قرائنی مقارن با اثر فوق‌الذکر است.

۳ـ تفسیر الکشّاف در طی سه سال از ۵۱۳ـ۵۱۵ تحریر شده است.

۴ـ و اثر گرانقدر مورد بحث، یعنی: کشف‌الاسرار حدود سالهای نزدیک به ۵۲۰ هـ ق. نوشته شده است. در مورد نکتهٔ یاد شده و مقایسهٔ این چهار اثر بزرگ در جهان اسلام و تأثیر و تأثّر هر یک از دیگری و یا ضرورت نوشته شدن یکی به تبع دیگری، مجال دیگری لازم است.

مطلب دیگر قابل ذکر شده اشاره به مشرب و مذهب مؤلف تفسیر کشف‌الاسرار است. مؤلف کشف‌الاسرار در آغاز تفسیر سورهٔ حمد، بعد از ذکر روایتی از پیامبر اکرم، که راوی آن ابوهریره است، تفسیر خود را شروع کرده و دربارهٔ اولین مورد از ضرورت سورهٔ حمد، از همهٔ مذاهب، به مذهب شافعی نظر کرده و عقیدهٔ امام شافعی را می‌آورد؛[۵] این اشارت را در چند صفحهٔ نخست فقط از شافعی نقل می‌کند. هر چند در

این تفسیر بیش از سایر تفاسیر عامه و در حدّ تفاسیر خاصه از ائمهٔ معصومین علی‌الخصوص از علی (ع) و امامان، علی‌بن حسین (ع) و امام باقر (ع) و امام صادق (ع) در دقایق و نکات عمده به نقل از روایت می‌پردازد[۶]، و در تفسیر آیهٔ ۷۱ از سورهٔ مائده: «یا اَیُّهاالرَّسُولُ بَلِّغْ ما ...» ماجرای غدیر خم را نیز به روایت از «براء عاذب» نقل می‌کند، که امر غیرقابل افکاری است ولی به شیوهٔ خاصه در این راه گام نمی‌نهد و حقایق این آیه و آیات دیگری که در شأن مقام ولایت و نصّ ولایت است بیان نمی‌کند.[۷]

مذهب امام شافعی یکی از دو مذهب حاکم و غالب دوران سلجوقیان، علی‌الخصوص دوران وزارت خواجه نظام‌الملک طوسی است.

این مطلب را خواجه به صراحت درباره انتخاب وزیران و کارگزاران بیان می‌کند: «... اما وزیر باید پاک دین و نیکو اعتقاد و حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه باشد و کافی و معامله‌دان و سخی قلم ... .»[۸]

کتاب سیرالملوک خواجه نظام‌الملک روشنگر وقایع ایامی است که تا نیمهٔ اول قرن ششم ادامه می‌یابد هر چند خواجه در اواخر قرن پنجم از دنیا رفته است.

خواجه دو خطر عمده برای حکومت بیش از دیگر خطرها در این اثر توجه دارد، و آن باطنیّه و رافضیان است. خواجه پیروان اسماعیلی را که در این ایام در اوج قدرت، رویاروی حکومت بغداد بودند و با ارسال مبلّغین روزبروز بر دامنهٔ نفوذ خود می‌افزودند، باطنی می‌نامد ولی در مورد شیعه که همچنان به حیات علمی و فرهنگی خود در نقاط مختلف جهان اسلام ادامه می‌دهد و علی‌الخصوص از حیث علمی و بالاخّص در علوم دینی و قرآنی تألیفات و تصنیفات عمده در این زمان نوشته می‌شود؛ حتی از جعل حدیث و روایت احادیث مجعول نیز پروا نمی‌کند و بهر نحو ممکن در صدد کوبیدن شیعیان است.[۹]

اما دربارهٔ نزدیکی اندیشه‌های فقهی امام شافعی با امامیه هر چند کتب و رسالات زیادی نوشته‌اند ولی باز اظهارنظر بر عهدهٔ محققین است؛ لیکن بحق، پیروان این مذهب فقهی بیش از سایرین از ائمه اطهار روایت حدیث کرده و حجّت بیان ایشان را به راحتی می‌پذیرند و در دوستی خاندان عصمت و طهارت شمرده‌اند.[۱۰]

تفسیر کشف‌الاسرار یکی از تفاسیر عمده است که به بیان عرفانی (خاص) دربارهٔ مطالب و مفاهیم قرآنی پرداخته و شاید جامع تمام تفاسیری است که به مذاق صوفیه و

عارفان در قدیم تا زمان مؤلف نوشته شده است.

در مورد خاستگاه تفاسیر عرفانی سخن فراوان است. از جمله چه کسی را استحقاق تأویل آیات و شرح و توضیح رموز الهی و بطون مستور قرآنی، می‌تواند باشد و اینکه این رموز و اشارات دارای مراتبی است و ائمه معصومین درخور هر فهمی و به مقتضای هر موضوعی راهنمایی خاصّی دارند، تا اینکه اینگونه امکان و استحقاق با مددگیری از اشارات آنان به پیروان آنان نیز شامل شود ... بحث میدان دیگری می‌طلبد.[۱۱]

در میان تفاسیر بیش از همه تفسیر «کشف‌الاسرار» در اندیشهٔ گویندگان و نویسندگان بعد از قرن ششم تأثیر داشته است. این تفسیر هر چند از شناسایی و معرفی آن، مدت زمان درازی نمی‌گذرد،[۱۲] ولی با دقت در متون قرن هفتم و هشتم متوجه می‌شویم که این تفسیر در آن زمانها بیشتر از اکنون در نزد شعرای عارف مشهور و مقبول بوده است؛ که ما در این بحث به سه نمونه از این تأثیرات اشاره می‌کنیم و بحث و تحقیق مفصل را به عهدهٔ زمان و یاری سایر محققین می‌گذاریم.

در این تفسیر گرانسنگ ابعاد بسیار باارزشی برای تحقیق وجود دارد که یکی از آن موارد غیر از مورد ذیل بررسی ادعیه و مناجاتهای منقول از خواجه عبدالله انصاری می‌باشد، که در صورت روشن شدن موضوع متوجه خواهیم شد که ادعیهٔ مأثوره در ادبیات و متون نظم و نثر چه جایگاهی دارد و در چه لباس و شکلی جلوه نموده است.[۱۳]

تأثیر کشف‌الاسرار در اندیشهٔ بزرگان ادب

الف) مولوی در دفتر اول مثنوی، در داستان شاه و کنیزک مطلبی دارد؛ و روایتی به صورت رمز بیان کرده است که اغلب مفسرین مثنوی از این لطیفه غفلت نموده و متوجه منبع و منشأ آن نشده‌اند.

آن جریان اینگونه است که، بعد از اینکه شاه در علاج درد خود از همه مأیوس می‌شود؛ و به قول مولوی، در نهایت مذلّت و یا برهنه به مسجد می‌رود و چهره بر خاک نیاز و مذلّت می‌ساید؛ ناگاه خوابی بر او عارض می‌شود.

۶۲ـ در میان گریه خوابش در ربود دید در خواب او که پیری رو نمود[۱۴]

پادشاه از سر اخلاص این رؤیا را صادقه می‌گیرد؛ روز دیگر از منظره چشم به راه این

طبیب آلهی است که در خواب به او نموده‌اند.[۱۵] آمدن او را مولوی اینگونه ترسیم می‌کند:

۶۷ـ بود اندر منظره شه منتظر / تا ببینید آنچه بنمودند سِرّ

۶۸ـ دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای / آفتابی در میان سایه‌ای

۶۹ـ می‌رسید از دور مانند **هلال** / نیست بود و هست بر شکل خیال

ما در این جا بر سر بحث دربارهٔ همهٔ ابعاد و لطایف فوق نیستیم. فقط به بیت آخر (۶۹) و کلمهٔ «هلال» نظر داریم.

در کشف‌الاسرار، مفصّلِ ماجریٰ را اینگونه می‌یابیم:[۱۶]

«... بوهریره گفت: روزی رسول خدا (ص) نماز بامداد کرد، و گفت: هم‌اکنون مردی از درِ مسجد درآید که منظور حق است؛ نظر مهر ربوبیّت در دل او پیوسته بادوام است. بوهریره برخاست، به در شد و باز آمد. سید گفت: یا با هریره! زحمت مکن. آن نه تویی؛ تو خود می‌آیی و او را می‌آورند، تو خود می‌خواهی و او را می‌خواهند. خواهنده هرگز چون خواسته نبود ... در ساعت سیاهکی از در درآمد، جامهٔ کهنه پوشیده و از بس ریاضت و مجاهدت که کرده، پوست روی بر روی او خشک گشته و از بیداری و بیخوابی شب تن وی نزار و ضعیف چون **خیالی** شده ... درست سخن و تعبیر کشف‌الاسرار را از **هلال که چون خیالی شده**، در بیت مولوی می‌یابیم.

این داستان را مولوی خود در دفتر ششم و جاهای دیگر نیز به جهت ضرورت اشاره و یا نکته‌ای به عنوان «عاشق پاک باختهٔ حق» و رنج دیده و صادق بیان می‌کند.[۱۷]

هر چند استاد فروزانفر مأخذ داستان را (بنا به آنچه در دفتر ششم آمده) به کتابهای قدیم‌تری ارجاع می‌دهد ولی در تفسیر، مورد فوق «هلال» به هلال ماه و خیال را هم به یکی از حواس باطن مرتبط می‌کند[۱۸] و فانوس خیال را مثال می‌آورد.

ب) داستان مرتد شدن یکی از کاتبان وحی است که در کشف‌الاسرار و تفاسیر دیگر علی‌الاصول در تفسیر آیهٔ «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَریٰ عَلَی‌اللهِ کَذِباً» و به دنبال آن آیهٔ «وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ‌اللهُ ...» (انعام: ۹۳) می‌گوید:

این یکی عبدالله بن سرح‌بن ابی‌السرح القرشی از بنی عامربن لوی، هام شیرهٔ عثمان عفّان ... و در مورد استعداد او بیان می‌کند.[۱۹]

این روایت را در نوبت دوم با روایت از ابن عباس اینگونه بیان می‌کند:[20]

«کانَ عبدالله بنُ ابی سرح یکتب هذه الایه لرسول الله (ص)؛ فَلَمّا إنْتَهیٰ إلیٰ قَوْلِهِ» خَلْقاً آخر ...، عجب من تفصیل خلق‌الانسان؛ فقال: تبارک الله أحْسَنُ‌الخالقین. فقال النّبی (ص): أُکْتُبْ هٰکذا أُنْزِلَتْ. فَشَکَّ عِنْدَ ذٰلِکَ، و قال: إنْ کانَ محمد صادقاً، یقول انه یوحی الیه؛ فقد اُوحِیَ اِلَیَّ، کَمٰا یُوحیٰ اِلیه؛ و انْ قالَ مِنْ ذات نَفْسِهِ فقد قُلْتُ مِثلَ مٰا قالَ. فکفَرَ بالله ...

و قیل هذه‌الایةُ غیرُ صحیحةٌ لِأنَّ إرتداده کان بالمدینه؛ و هذه سوره مکیه. این جریان در مثنوی نیز منعکس است به صورت زیر:

پیش از عثمان یکی نسّاخ بود / کاو به نسخ وحی جدّی می‌نمود

وحی پیغمبر چو خواندی در سبق / او همان را وانبشتی بر ورق

پرتو آن وحی بر وی تافتی / او درون خویش حکمت یافتی

عین آن حکمت بفرمودی رسول / زین قدر گمراه شد آن بوالفضول[21]

دربارهٔ روایت فوق باید با استناد به تفسیر ابوالفتوح ابهام جریان که چگونه آیهٔ مکّی را در مدینه انتحال و یا ... خوانده و آیا در حضور پیامبر است و یا اینکه چگونه؟

«... در خبر است که دبیری بود رسول را (ص)، نام او عبدالله‌بن ابی سرح، چون این آیت بر او دادند؛ او می‌نوشت؛ چون به آخر رسید گفت: فتبارک‌الله أحسن‌الخالقین. گفتند: بنویس که خدای چنین فرستاد. او در خویشتن گفت: اگر محمد (ص) پیغمبر است که قرآن بر او وحی می‌کنند؛ من نیز پیغامبرم، که در دل من فکندند؛ و مرتد شد و برخاست و از مدینه بگریخت و به مکه رفت.»[22]

سخن ابوالفتوح با نهایت سادگی و صراحت اشتباهی را که در کشف‌الاسرار و در کلام مولوی است اصلاح می‌کند.

اولاً: کاتب در حضور پیامبر نمی‌نوشته، بلکه به او این آیه و یا آیات دیگر را مسلمانان داده‌اند تا بنویسد؛ چون باسواد بود و نوشتن می‌دانست. برای تکرار نسخه‌های آیات.

ثانیاً: این جریان قبل از فتح مکه بوده است که عبدالله بن ابی‌سرح بعد از مرتد شدن از مدینه فرای می‌کند و به پناه مشرکان مکه می‌رود، تا در حمایت مشرکان مکه در امان ماند.

مولوی دنباله داستان را در بیت ۳۳۵۵ دوباره تکرار می‌کند تا به نتیجه‌ای که در تالی دارد برسد:

آنچنان که کاتب وحی رسول / دید حکمت در خود و نور اصول
خویش را هم لحن مرغان خدا / می‌شمرد آن بُد صغیری چون صدا
لحن مرغان را اگر واصف شود / بر مراد مرغ کی واقف شود

مولوی موارد قیاس را می‌خواهد بیان کند:

اصطلاحاتی است مر ابدال را / که نباشد زان خبر اقوال را
منطق‌الطیری به صوت آموختی / صد قیاس و صد هوس افروختی
همچو آن رنجور دلها از تو خست / گر به پندار اصابت گشته مست
کاتب آن وحی زان آواز مرغ / برده ظنی کاو بود انباز مرغ
مرغ پرّی زد مر او را کور کرد / نک فرو بردش به قعر مرگ و درد[۲۳]

ج) داستانی از یوسف و زلیخاست در مسائل عصمت انبیاء[۲۴]

صاحب کشف‌الاسرار در تبیین و توضیح آیهٔ: «وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهٰا لَوْلاٰ اَنْ رَأیٰ بُرْهٰانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴) دو روایت از دو تن از معصومین (ع) می‌آورد:

«جعفر صادق (ع) گفت: برهان حق جمال نبوت بود و نور علم و حکمت که در دل وی نهاد، چنانکه گفت: «آتیناهُ حُکْماً و عِلماً»

«... از علی‌بن حسین (ع) که: در آن خلوت خانه بتی نهاده بود، آن ساعت زلیخا برخاست و چادری به سر آن بت در کشید، تا بپوشید. یوسف گفت چیست این که تو کردی؟ گفت: از آن بت شرم می‌دارم که به ما می‌نگرد. یوسف گفت: أَتَسْتَحِینَ مِمَّنْ لاٰ یَسْمَعُ وَ لاٰ یَبْصِرُ وَ لاَ اسْتَحْیِي مِمَّنْ خَلَقَ الاَشْیاءَ و عُلّمها یَسْمَعُ وَ یَبْصُرُ وَ یَنْفَعُ وَ یَضُرُّ؟ (از بتی که نشنود و نبیند و نه در ضرّ و نفع به کار آید تو شرم می‌داری. من چرا شرم ندارم از آفریدگار جهان و جهانیان، و دانا به احوال همگان، چه آشکار و چه نهان ... .»

این داستان با توجه به منبع روایات و سخن کشف‌الاسرار مثالی برای عصمت انبیاست. در دنبالهٔ آیه است: «کَذٰلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشٰاءَ ...»

هر چند صاحب کشف‌الاسرار در نوبت دوم سخن بزرگان از راویان تفسیر از قبیل ابن عباس و حسن بصری و سدی و حتی جنید بغدادی را ذکر می‌کند ولی او را کمال صراحت برای اثبات قول قویم در نوبت سوم سخن از امام همام را حجت تفسیر قرار می‌دهد که عصمت از مشیّت و ارادهٔ خداوند است نه خواست و ارادهٔ بنده.

مولوی این روایت را ضمن دفتر سوم چند بار تکرار می‌کند:[۲۵]

۱۱۰۵ـ گر زلیخا بست درها هر طرف　　یافت یوسف هم ز جنبش منصرف
باز شد قفل و در و شد ره پدید　　چون توکّل کرد یوسف برجهید

مورد اصلی انعکاس این جریان در بوستان سعدی با همهٔ ریزه‌کاریهایی است که در کشف‌الاسرار آمده.[۲۶]

زلیخا چو گشت از می عشق مست　　به دامان یوسف درآویخت دست
چنان دیو شهوت رضا داده بود　　که چون گرگ در یوسف افتاده بود
بتی داشت بانوی مصر از رخام　　بر او معتکف بامدادان و شام
در آن لحظه رویش بپوشید و سر　　مبادا که زشت آیدش در نظر
غم آلوده یوسف به کنجی نشست　　به سر بر ز نفس ستمکاره دست
زلیخا دو دستش ببوسید و پای　　که ای سست پیمان سرکش در آی
به سندان دلی روی در هم مکش　　به تندی پریشان مکن وقت خوش
روان گشتش از دیده بر چهره جوی　　که بر گرد و ناپاکی از من مجوی
تو در روی سنگی شدی شرمناک　　مرا شرم باد از خداوند پاک
چه سود ار پشیمانی آید به کف　　چو سرمایهٔ عمر کرد تلف
شراب از پی سرخ رویی خورند　　وز او عاقبت زرد رویی برند
به عذر آوری خواهش امروز کن　　که فردا نماند مجال سخن

اگر صاحب کشف‌الاسرار در نوبت سوم تفسیر، آیه را در بیان حفظ و حراست و عصمت یوسف توجیه می‌کند، سعدی موضوع را به باب توبه و راه صواب اسناد کرده است.

والله اعلم بالصواب

پی‌نوشتها:

۱ـ در این مورد در تاریخ و فرهنگ اسلام تألیفات فراوانی است که دربارهٔ مراحل علم تفسیر به تحقیق پرداخته‌اند که به اصطلاح طبقات‌المفسرین نام دارند و محققین در همه جهات علوم قرآنی را بررسی کرده‌اند که برای نمونه از عامّه می‌توان به کتب: الاتقان فی علوم‌القرآن (جلال‌الدین سیوطی متوفی (۹۱۱). البرهان فی علوم‌القرآن (بدرالدین محمد زرکشی، قاهره، ۷۴۵) علوم‌القرآن (عبدالرحمن عمر بلقینی متوفی ۸۲۴) و از معاصرین مناهل‌القرآن فی علوم القرآن تألیف محمد عبدالعظیم زرقانی (۱۳۶۲) ... و از معاصرین

خاصه می‌توان از کتب: قرآن در اسلام (علامه طباطبایی)، تاریخ‌القرآن (ابوعبدالله زنجانی) تاریخ و علوم قرآن (سیدمحمدباقر حجتی کرمانی) و ... نام برد.

۲- تفسیر تبیان اثر محققانه شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمد طوسی (شیخ طوسی) است که هر چند این اثر در اوایل نیمهٔ دوم قرن پنجم تحریر شده، دارای ارج و مقام والاست و تفسیر مجمع‌البیان اثر مؤلف بزرگ شیعه فضل‌بن حسن طبرسی (تفرشی) است که از این کار در ذی‌العقدهٔ سال ۵۳۶ هـ ق. فراغت یافته است.

۳- تفسیرالکشّاف اثر عمیق و صاحب نظرانهٔ ابوالقاسم محمودبن عمربن محمدبن عمرالخوارزمی، الزمخشری است که این اثر را طی سه سال از ۵۱۳ هـ ق. تا ۵۱۵ به ثمر رسانده است. تولد او به سال ۴۶۷ در زمخشر خوارزم و وفات او به سال ۵۳۸ در جرجانیه اتفاق افتاده است. زمخشری از عامه، حنفی مذهب و اشعری مشرب است. این امر به راحتی از آغاز تفسیر او فهمیده می‌شود. (رک: الکشاف ج ۱، ص ۱).

۴- برای شرح حال این مؤلف بزرگ رک: مقدّمهٔ علاّمه محمد قزوینی بر مجلّد پنجم از چاپ نخستین این کتاب که در چاپ آستانهٔ قدس (به اهتمام دکتر محمد جعفر یاحقی، دکتر محمد مهدی ناصح) آن مقدمه را آورده‌اند، ص بیست، مقدمه.

۵- رک: کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲ و ۳ (چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱).

۶- در مورد کثرت انتشارات فوق رجوع شود به کتاب فهرست مطالب کشف‌الاسرار از دکتر محمدجواد شریعت به قسمت روایات و اعلام.

۷- رک: کشف‌الاسرار، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۷۱، ج ۳، ص ۱۸۱، ۱۸۲.

۸- رک: سیرالملوک، چاپ دوم انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۴ به اهتمام هیوبرث دارک، ص ۲۳۴، س ۵.

۹- رک: سیرالملوک، ص ۲۲، ۲۲۲، و نیز صفحات ۸۸، ۱۳۰، ۲۱۵، ۲۵۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۳.

۱۰- امام شافعی موقعی که در مقام اعتراض واقع می‌شود با صراحت و به شعر بیان می‌دارد: «... اگر دوستی خاندان پیامبر رفض است، پس ای مردم بدانید که من رافضی‌ام، رافضی‌ام.»

۱۱- هر چند در تحقیقات اسلامی در طبقات مفسرین، طبقه و گروه خاصی به کتب تفسیر از مشارب و مذاهب گوناگون قائل شده‌اند که برای نمونه می‌توان از کتاب «التفسیر والمفسرون» نوشتهٔ محمدحسین الذّهبی، قاهره، ۱۳۸۱ هـ ق. / ۱۹۶۱ میلادی نام برد ولی در دهه‌های اخیر مستشرقین نیز توجهی دوباره به این مسائل انداخته و تحقیقات نوی را شروع کرده‌اند که از جمله می‌توان «پل نویا» و «لوئی ماسینیون» نام برد. در این باره رک: مقدمهٔ کتاب «مجموعهٔ آثار ابوعبدالرّحمن سلمی»، ج ۱، گردآوری نصرالله پورجوادی، نشر مرکز نشر فرهنگی ۱۳۶۹، ص ۵ الی ۱۸.

۱۲- این کتاب باارزش توسط استاد دکتر علی‌اصغر حکمت شناسایی می‌شود و بتدریج نسخ عمده آن با راهنمایی سایر اساتید آن زمان (با توجه به قدرت و نفوذ حکمت) فراهم می‌شود و توسط همکاری دانشجویان دورهٔ دکتری ادبیات و سایر شاگردان استاد حکمت این کتاب تصحیح و منقّح می‌شود و در سال ۱۳۳۱ شمسی به زیور چاپ آراسته می‌گردد.

۱۳- این بررسی را به مقتضای تدریس درس «تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی» سالهاست که توسط دانشجویان علاقه‌مند و باهوش و راهنمایی و نظارت انجام می‌دهیم و در این بررسی‌ها کاملاً رکن سومی در موازات دو رکن اول ولی لطیف‌تر و معنوی‌تر گشوده شده و آن مناجاتهاست که برخاسته و نشأت گرفته از ادعیه مأثوره است. امیدوارم حاصل این جستجوها و تلاشها انشاءالله به صورت کتابی به اهل فضل و ادب تقدیم نماید.»

۱۴- شماره سمت راست در کنار ابیات، شمارهٔ بیت از روی نسخهٔ نیکولسون می‌باشد.

۱۵- دربارهٔ رؤیا و خواب و منامات در کتب فلسفی و کلامی و عرفانی سخنان زیادی با نکته‌سنجی‌های لطیف

نوشته‌اند. رک: تاریخ فلسفه در اسلام (م. م. شریف ـ مرکز نشر دانشگاهی)، ج ۲، ص ۴۵۶، ۴۵۷ (نکته دربارهٔ حواس باطن). ترجمه حکمة‌الاشراق ـ سجادی ـ ص ۳۷۹، تلویحات (مجموعه مصنفات، ج ۱)، ص ۹۵ به بعد، پرتونامه، ص ۸۱. انوار جلیّه، ملاّعبدالله زنوزی (چاپ مک‌گیل تهران)،ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳ و ... .

۱۶ـ کشف‌الاسرار ـ ج ۴، ص ۴۰۵، ۴۰۶

۱۷ـ۱۸ـ رک: مثنوی: دفتر ششم، بیت ۱۱۱۱ و ۱۱۵۰ به بعد ... مأخذ این قصه را استاد فروزانفر در کتاب مآخذ قصص و تمثیلات (چاپ سوم، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۲۰۳ و ۲۰۴؛ از کتاب نوادرالاصول محمدبن علی حکیم‌ترمذی نقل می‌کند و شرح حال هلال را به کتاب حلیة‌الاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی (ج ۲، ص ۲۴) ارجاع می‌دهد.

۱۹ـ کشف‌الاسرار، ج ۳، ص ۴۲۸ ـ ج ۶، ص ۴۲۱.

۲۰ـ رک: کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۴۲۱ (النوبة‌الثانیّه).

۲۱ـ رک: مثنوی، دفتر اول از بیت ۳۲۲۸ و نیز بیت ۳۳۵۵ (در دنبالهٔ قصهٔ هاروت و ماروت).

۲۲ـ تفسیر روض‌الجنان، چاپ آستان قدس، ج ۱۴، ص ۱۳.

۲۳ـ مثنوی، ابیات ۳۳۵۵ ـ اول ۳۴۱۲ دوم. استاد فروزانفر مأخذ قصص (ص ۳۲) منابع نقل روایت را ذکر می‌کند.

۲۴ـ کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۵۷، ۵۸.

۲۵ـ مثنوی، دفتر سوم، ص ۷۰، ص ۴۰۸، ص ۲۱۹، ص ۲۲۸).

۲۶ـ اولاً در مأخذ قصص مثنوی، مرجع داستان را به تفسیر طبری، ج ۱۲، ص ۹۹، ابوالفتوح، ج ۳، ص ۱۲ و قصص‌الانبیاء ثعلبی ص ۹۹ـ۱۰۱، ارجاع می‌دهد. ثانیاً ریزه‌کاریهایی که در کشف‌الاسرار آمده (از زبان معصوم) در تفسیر ابوالفتوح نیامده است. ثالثاً: این قصه در بوستان حکایت ۱۶ از باب نهم در توبه و راه صواب نقل شده است.

برداشتهای عرفانی از آیات تأویل‌پذیر

در تفسیر کشف‌الاسرار

رحمان مشتاق‌مهر

عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم تبریز

زمانی که صوفی با تعمق شورانگیز و تأمل وجدآور، غرق تلاوت قرآن کریم می‌شود، برق معانی مستور و بیکران و بی‌پایان کلام مقدس بر چشم باطن او می‌زند. این همانی است که صوفیان آن را دریافت (= استنباط) می‌خوانند؛ یعنی گونه‌ای دریافت شهودی، درون‌ریزی مرموز معرفت وَحْیانی الهی به قلبهای مُصَفّا از توبه و مالامال از اندیشهٔ خدا و برون ریزی آن معرفت از زبان تأویل.[1]

دربارهٔ این شیوهٔ خاص تأویل قرآن که صوفیان، بدان «استنباط» و برداشتهای صوفیانهٔ خود را از آیات قرآن، «مستنبطات» می‌گویند، یکی از محققان مسیحی، بیانی بسیار رسا و پرمعنی دارد که با نقل آن به بحث در موضوع اصلی مقالهٔ نزدیک می‌شویم.

پل نویا ـ نویسندهٔ کتاب ارزشمند «تفسیر قرآن و زبان عرفانی» ـ بعد از تقسیم کردن شیوه‌های تفسیری مسلمانان به تفسیر سنّی و شیعه و مکتب تفسیری صوفیانه می‌گوید: این تفسیر اخیر را غالباً نوعی تأویل به شمار می‌آورند و به این جهت اهل تسنن آن را

مطرود می‌دانند. در حقیقت خود صوفیه، وقتی از روش خود، سخن می‌گویند آن را نه تفسیر می‌خوانند نه تأویل، بلکه آن را «استنباط» می‌نامند و این خود کلمه‌ای است که منشأ قرآنی دارد و آنها را برای بهتر متمایز کردن خود از دیگران اختیار کرده‌اند. کلمهٔ «استنباط» در لغت به معنیِ «عمل جهانیدنِ آب از چشمه» است که به عبارت دیگر معنی آن «به سطح آوردن چیزی» است که در عمق زمین نهفته است. در نزد صوفیان، متن قرآنی عمقی دارد یعنی باطنی دارد که در ظاهر آن پنهان است و به عبارت دیگر معنی درونی و روحانیتی دارد که در ورای معنی لفظی نهفته است و این معنی است که از راه استنباط، آشکار می‌شود از طریق الهامی که خدا به عنوان «فایده» (یا عنایت) به انسان روحانی اعطا می‌کند. عنایتی که سبب می‌شود او به ارادهٔ الهی در متن قرآن «عبرت» یا آگاهی ای خطاب به خود بیابد (وجد) هر کس بر حسب فایده یا عنایتی که در توالی اوقات عرفانی‌اش به او اعطا می‌شود استنباطی خاص خود را دارد. بنابراین، یک آیه در دو وقت متفاوت، معنی یکسانی القا نمی‌کند و بر حسب تنوع الهامی که هر کس دریافت می‌کند معانی متفاوتی به خود می‌گیرد.[۲]

این محقق ـ که همچنین تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر صادق را در ۱۹۶۸ م. با تصحیح انتقادی منتشر کرده است ـ شیوهٔ تفسیری آن حضرت را نیز نوعی استنباط صوفیانه می‌داند و دربارهٔ آن چنین توضیح می‌دهد:

«امام جعفر صادق (ع) قرآن را با تجربهٔ درونی خود که در لفظ و استعاره، با هم ترکیب و تألیف می‌شود می‌خواند. از این پس تفسیر نوی پای می‌گیرد که دیگر نه قرائت قرآن بلکه قرائت تجربهٔ درونی در تفسیر نوی از قرآن است. این قرائت استنباطی که تاریخ بیرونی را به تاریخ درونی تغییر ماهیت می‌دهد، مستلزم مراجعهٔ دایم به تفسیر استعاری قرآن است چنانکه مثلاً «وَ طَهِّر بیتی للطائفین» (حج / ۲۶) برای امام صادق به این معنی است که «نفس خود را از هرگونه آمیزش با خطاکاران و هرگونه پیوندی با هر چه جز خداست پاکیزه‌دار»* این گونه قرائت بعدها قرائت صوفیان شد که روش قرائت استنباطی را که عبارت درونی کردن معنی آیات قرآنی است از آن حضرت، فراگرفتند.[۳]

ابوالفضل رشیدالدین میبدی که در این مقاله، مقصود اصلی ما بررسی برداشتهای

---

*. طهر نفسک عن مخالطة المُخالفین والاختلاطِ بغیرالحق.

عرفانی او و پیرو مرادش خواجه عبدالله انصاری از آیات قرآنی، در تفسیر گرانقدر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار است، خود دربارهٔ ظاهر و باطن قرآن و تفسیر لفظی و ظاهری و تأویل عمیق و دقیق آن ـ در ذیل آیهٔ ۷ سورهٔ آل عمران (هُوَالَّذِی اَنْزَلَ عَلَیْکَ‌الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ اُمُّ‌الکتابِ و اُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...)

چنین می‌گوید: «دو قسم است از اقسام قرآن: یکی ظاهر روشن، یکی غامض مشکل، آن ظاهر، جلال شریعت راست و این مشکل، جمال حقیقت راست، آن ظاهر به آن است تا عامهٔ خلق به دریافت آن و عمل بدان به «به ناز و نعمت» رسند و این مشکل به آن است تا خواص خلق به تسلیم آن و اقرار به آن به «راز ولی نعمت» رسند. و از عزت آن حال و شرف آن کار، پردهٔ غموض و تشابه از آن برنگرفت تا هر نامحرمی در این کوی قدم ننهد که نه هر کسی شایسته دانستن اسرار ملوک بود.»[۴]

البته استنباط یا تأویل خاص «محرمان» همیشه متوجه متشابهات نیست. در واقع هر کدام از آیات از ورای لفظ و صورت ظاهر خود، معنایی به دل عارفان الهام می‌کنند که عامه هرگز متوجه آن نمی‌شود و به همان الفاظ قناعت می‌کنند. مثلاً در آیهٔ «اِنَّ‌الصَّفا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِاللهِ فَمَنْ حَجَّ‌الْبَیْتَ ...» (۱۵۸ / بقره)، صفا و مروه، نام دو کوه در مکه و سعی بین آن دو یکی از مناسک حج است ولی وقتی عارف به این آیه می‌رسد، چنین برداشت لطیفی از آن دارد: [صفا] اشارت است به صفوت دل دوستان در مقام معرفت و مروه اشارت است به مروت عارفان در راه خدمت.

می‌گوید آن صفوت و این مروت در نهاد بشریت و بحر ظلمت از نشانه‌های توانایی و دانایی و نیک خدایی «الله» است.[۵]

چنانکه ملاحظه می‌شود بین دو اسم خاص «صفا» و «مروه» و «صفا» و «مروت» جز تشابه لفظی هیچ ارتباطی نیست و انتقال ذهن از معنی نخست به معنی دوم، نتیجهٔ برخوردی شورانگیز و شاعرانه و عارفانه با متن قرآن است.

گاهی برداشت ذوقی و عارفانه، متوجه کلمه‌ای است که وجوه معنایی متعددی دارد و قابل توسعهٔ معنایی است. مثلاً میبدی از کلمهٔ «حَسَنَه» چنین معنایی به دست می‌دهد:

وَ مِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ رَبَّنا آتِنا فِی‌الدُّنیا حَسَنةً وَ فِی‌الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنا عَذابَ‌النّارِ (۲۰۱ / بقره)

گفته‌اند که حسنهٔ این جهانی که مؤمنان می‌خواهند علم و عبادت است و حسنهٔ آن جهانی، بهشت و رؤیت. این جهانی شهود اسرار است و آن جهانی رؤیت ابصار، این

جهانی توفیق خدمت است و آن جهانی، تحقیق وصلت.»[۶]

در مقدمهٔ بحث از زبان «پل نویا» نقل کردیم که یک آیه در دو وقت متفاوت، معنی یکسانی القا نمی‌کند و بر حسب تنوع الهامی که هر کس دریافت می‌کند معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. می‌توان گفت این تفاوت و تنوع معنایی دربارهٔ یک کلمه در دو آیه ـ و در نتیجه در دو مراجعهٔ ـ متفاوت نیز صدق می‌کند.

کلمهٔ «المیسر» را عموماً «قمار» ترجمه کرده‌اند و در همین تفسیر در النوبةالثانیة آن را «کل شیءٍ فیه قمارٌ فهو من‌المیسر حتی لعب‌الصبیان بالجوز و الکعاب» تفسیر کرده است.[۷] همین کلمه یک بار در ذیل آیهٔ «یَسْئَلُونَکَ عَنِ‌الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِمَا إِثْمٌ کَبِیرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ...» (۲۱۹ / بقره) و یک بار دیگر در ذیل آیهٔ «یا أَیُّهَاالَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَاالْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنْصَابُ و ...» (۹۰ / المائده) معنی شده است.

در آیهٔ نخست، به نقل از قاسم‌بن محمد آورده است: «کل شیءٍ اَلهی عن ذکرالله و عن‌الصلوة فهو میسر» یعنی هر چیزی که انسان را از یاد خدا و نماز باز دارد و به خود سرگرم کند «میسر» است که همان معنی تفسیری آن است با کمی توسع معنایی و تعمق، ولی در آیهٔ دوم گفته است: «میسر قمار است و در قمارخانه، کسی که پاکباز و کم‌زن بود او را عزیز دارند و مقدم شناسند. اشارت است به طریق جوانمردان که: ابدانهم مطروقه فی شوارع التقدیر یطأها کل عابری سبیل من‌الصادرین عن عین‌المقادیر: تنهای ایشان در راههای تقدیر باز افکنده شده است که همهٔ رهگذران راه از فرستادگان چشمهٔ مشیتهای الهی آن را در زیر پا می‌گذارند. خود را در شاهراه تقدیر بیفکنند تا زیر هر خسی پست شوند و از بند هر زنگی* بیرون آیند و خود را ناچیز شمرند.

تا تو اندر بند رنگ و طبع و چرخ و کوکبی　　کی بود جائز که گویی دم قلندروار زن»[۸]

چنانکه مشاهده می‌شود هیچ ارتباط معنایی بین «میسر» نهی شده در آیه با قلندران و جوانمردان و پاکبازی ایشان نیست و جز یک تداعی دور، هیچ انگیزه‌ای برای برداشتن این چنین نبوده است.

در میان استنباطهای توجیه‌پذیری که در این تفسیر هست بعضی برداشتها، واقعاً غریب و حیرت‌انگیز می‌نماید. در این تأویلها، چه بسا برداشت عرفانی درست در جهت

*. گویا رنگی باشد.

مقابل نص صریح آیه باشد. البته برداشتِ مفسر، به تنهایی چیزی نکوهیده و مخالف شریعت نیست ولی از آیهٔ مورد تفسیر، هرگز با قراین صرفی و نحوی و تفسیری نمی‌توان به چنین معنایی رسید؛ مگر اینکه دلالتهای لفظی و روابط همنشینی کلمات را به کلی نادیده بگیریم. مثلاً در تفسیر عرفانی آیهٔ «یا اَیُّهَاالَّذِینَ آمَنوُا اتَّقُواللهَ وَابْتَغُو اِلَیْهِ الْوَسِیلَةَ وَ جٰاهِدوُا فی سَبِیلِهِ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحوُنَ» (۳۵ / المائده) ـ ای کسانی که مؤمنانید بترسید از خدای و مجویید به خدای تعالی شفیعان و جهاد کنی اندر سبیل خدای تا مگر شما رستگار باشی* ـ که صراحتاً به توسّلِ به وسیله برای نزدیکی به خدا یا رحمت خدا توصیه شده است، آمده است:

«می‌گوید به خدای نزدیکی جویید شما که عابدانید به فضایل، شما که عالمانید به دلایل، شما که عارفانید به ترک وسایل.»[۹] «ابتغواالله‌الوسیلة» را «به خدای نزدیکی جویید به ترک وسایل» معنی کردن، هیچ محمل ظاهری و دلالتی نمی‌تواند داشته باشد.

در آیه‌های ۶۷ به بعد سورهٔ بقره که موسی از قومش می‌خواهد به امر خدا گاوی ذبح کنند، قوم موسی تعلل می‌کنند و از موسی سن و رنگ و مشخصات ظاهری گاو را می‌پرسند که صفت گاو در پاسخ سؤال قوم به تفصیل در متن آیات آمده است.

برای یادآوری مشخصات گاو مذکور به قرآن مراجعه بفرمایید و استنباط صوفیانهٔ میبدی را همین جا ملاحظه کنید: «کسی باید که هر چه رب‌العزه در صفت گاو بنی‌اسراییل گفت از روی اشارت در صفات خود ببیند ... و جملهٔ آن صفات در این سه آیت مبیّن کرد یکی «لافارِضٌ ولابِکرٌ»، دیگر «صفراءُ فاقعٌ لونُها»، سدیگر «لاذلولٌ تثیرالارضَ» ... می‌گوید نه پیری فرو ریخته و نه نوزادی نارسیده، یعنی که قدم این جوانمردان در دایرهٔ طریقت آنکه مستقیم شود که سکر شباب و شره‌جوانی ایشان را حجاب نکند و ضعف پیری معطل ندارد. آن جوانمردان که در حال کمال بشریت، قدم در میدان طریقت نهادند و بدان مستقیم شدند. احدیت ایشان را به رنگ دوستی برآرد. رنگ دوستی، رنگ بی‌رنگی است هر چه رنگ رنگ آمیزان است از ایشان فرو شوید. صفت سوم آن است که گفت: "لاذَلوُلٌ تُثِیرُالْاَرضَ وَلاتَسْقِی‌الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاشِیَةَ فِیهٰا" پاکند و هنری و بهروز و

---

*. از ترجمهٔ قرآن مورخ ۵۵۶ به تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی (به خاطر وضوح در ترجمهٔ «الوسیلة» این ترجمه انتخاب شد).

نیکوسیرت و روز افزون، نه به عیب ریسمان آلوده، نه به مقام دون همتان فرو آمده، نه رقم دوستی اغیار بر ایشان کشیده، نه داغ اسباب بر ایشان نهاده، نه سلطان بشریت بر ایشان دست یافته، نه قاضی شهوات بر ایشان حکمی رانده.»[۱۰]

اینکه «پل نویا» در مورد تفسیر عرفانی منسوب به امام جعفر صادق (ع) گفته است: «این قرائت استنباطی تاریخی بیرونی را به تاریخ درونی، تغییر ماهیت می‌دهد» به همین معناست. میبدی نخواسته است برای فهم دقیق مفاد آیات به تاریخ بنی‌اسرائیل و مصداق بیرونی اشارت آیه توجه کند بلکه بر اساس تجربهٔ درونی و احساس و ادراک و استنباط خود، آیه را تأویل می‌کند.

مقدمه را با این توضیح به پایان می‌بریم که در غالب آثار عرفانی، برای مسلمانان مراتبی در نظر گرفته شده که حقیقت آیات الهی برای هر مرتبه‌ای از ایشان به نوعی قابل فهم و ادراک است و همین یکی از دلایل تأویلها و تفسیرهای چندگانهٔ بعضی ابیات به وسیلهٔ مفسر عارف است. «پل نویا» اساس و منشأ چنین تقسیم‌بندی را از امام صادق (ع) دانسته و گفته است: «امام بارها بر وجود سلسله مراتبی میان مؤمنان، تأکید کرده است و این، فکری محوری در تصوف اهل سنت است همچنان که قرآن در عین حال، عبارت، اشارت، لطایف و حقایق است، مؤمنان نیز بر حسب آنکه به کدام یک از این وجوه قرآن مربوط باشند، عوام، خواص، اولیا و انبیا گفته می‌شوند. عوام مؤمنان تنها لفظ قرآن را درمی‌یابند و از «عبارت» یعنی زیبایی بیان آن محظوظ می‌شوند. بنابراین در اینجا باید نه از «معنی ظاهری قرآن» بلکه از ظواهر لفظ، یعنی سبک بیان قرآن، سخن گفت. فراتر از عوام مؤمنان، خواص جای دارند که از «عبارت» به «اشارت» پی می‌برند. این بدان معنی است که آنها در لفظ و سبک متوقف نمی‌مانند بلکه از طریق آنها به چیز دیگری رهنمون می‌شوند. این چیز دیگر ممکن است تنها متعلّق معرفتی باشد و در این صورت اشاره‌ای باشد به رمزی شناخته ولی همچنین ممکن است لطیفه‌ای یا رمزی باشد حاصل تجربهٔ درونی که مؤمن از قرائت قرآن کسب می‌کند، مانند میوه‌ای راز آمیز که خداوند تنها به اولیای خود عطا می‌فرماید و بالاخره فراتر از همه «حقایق» است. حقایق تألیفی است از متعلق معرفت و تجربهٔ درونی که در عین حال، هم حقیقت است و هم واقعیت: حقیقت لطایف و واقعیت اشارت. محمد (ص) که هم خاص است و هم ولی، تنها کسی است که اسرار این حقایق قرآنی را می‌داند. او فوق خاصان و اولیاست، او پیامبر است.

«این سلسله مراتب مؤمنان را امام صادق (ع) در آیهٔ "فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَیْراتِ بِإِذْنِ‌اللهِ" (۳۲ / فاطر) می‌یابد. امام می‌گوید: همهٔ «مؤمنان» و «اصفیاء» با وجود تفاوت مقاماتشان داخل در «جنات عدن» می‌شوند.

با این همه، خدا نخست از «ظالمان به نفس خود» نام می‌برد تا نشان دهد که آنها جز به کرم او مقرب درگاه او نتوانند شد و ظلم هیچ اثری در انتخاب الهی (= اصطفائیة) ندارد. آن‌گاه نوبت به «مقتصدین» می‌رسد که میان خوف و رجا جای دارند و سپس به سابقین می‌انجامد، برای اینکه کسی خود را از «مکر» خدا ایمن نپندارد.

«این متن از دو جهت مهم است: نخست از این جهت که تفسیر امام جعفر صادق (ع) در اینجا مبدأ تفصیلات متعدد صوفیانه دربارهٔ موضوع طبقات سه گانهٔ مومنانٰ ست. از جهت دیگر اهمیت تفسیر امام در این است که مشابهتی میان طبقات سه گانهٔ مؤمنان و قوای سه گانهٔ روانی، یعنی نفس و قلب و روح، برقرار می‌کند. می‌گوید: نفس، ظالم است، قلب مقتصد است و روح، سابق. آن که با نفس خود به جهان نظر می‌کند ظالم است، آن که با قلب خود به آخرت نظر می‌کند مقتصد است و آن که با روح خود به خدا نظر می‌کند، سابق است.»[۱۱]

میبدی نیز در تفسیر خود، جابه‌جا به امر نسبیت در مسلمانی و تأثیر مرتبهٔ مسلمانان در خطابهای آیات توجه کرده است. مثلاً در تفسیر دو آیه از سورهٔ بقره که با چهار آیه فاصله ـ با مضمون واحد ـ به دنبال هم آمده‌اند: «یا اَیُّهَاالنّاسُ کُلُوا مِمّا فِی‌الْاَرْضِ حَلالاً طَیِّباً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ‌الشَّیْطانِ اِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ» (۱۶۸ / بقره) «یا اَیُّهَاالَّذِینَ آمَنُوا کُلُوا مِنْ طَیِّباتِ ما رَزَقْناکُمْ وَاشْکُرُوا لِلّٰهِ اِنْ کُنْتُمْ اِیّاهُ تَعْبُدُونَ» (۱۷۲ / بقره) آورده است: اهل تحقیق گفتند: «یاایهاالناس» ندای عام است و بر قدر روش عامه این خطاب با ایشان رفت، نبینی که جمله مباحات فراپیش ایشان نهاد و جز از حرام محض ایشان را باز نزد و آنکه بر عقب آن از اتباع شیطان نهی کرد که ایشان بر شرف فرمانبرداری شیطانند.

باز آیت دیگر ـ یاایهاالذین امنوا ـ خطاب اهل خصوص است. ایشان را فرمود تا در تناول مباحات و به کار داشتِ مُحَلّات، توسع نکنند بلکه از مباحات، حلال محض گزینند و از حلال محض، طیبات رزق گزینند. آنگه به جای آنکه عوام را از اتباع شیطان احتراز فرمود، اینجا به شکر خدای فرمود آن کس که خداوند ذوق است داند که میان این دو خطاب چه فرق است آن ابتدای روشن مسلمانان است و این غایت کشش عارفان.[۱۲]

در واقع برای عامه همین کافی است که حرام نخورند ولی خواص باید حتی در خوراک خود به گزین باشند و جز از روزیهای پاک به چیزی لب نزنند ولو اینکه از نظر فهقی نیز مباح و حلال باشد.

همچنین در ذیل آیه‌ای که پیشتر از این به مناسبتی نقل کردیم (یاأَیُّهَاالَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا اِلَیْهِ‌الْوَسِیلَةَ وَ جاهِدُوا فِی سَبِیلِهِ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحوُنَ) (المائده / ۳۵) دربارهٔ تفاوت بین جهاد غازیان با جهاد عارفان گفته است: «این خطاب با غازیان است و آنجا که گفت «وجاهدوا فی‌الله» خطاب به عارفان است.»[۱۳]

دربارهٔ مراتب مؤمنان در ذکر، چنین آمده است:

«اَلَّذِینَ یَذْکُرُونَ‌اللهَ قِیاماً وَ قُعوداً وَ عَلیٰ جُنُوبِهِم ...» (آل عمران / ۱۹۱).

ذاکران سه کس‌اند: یکی الله را به زبان یادکرد و به دل غافل بود این ذکر ظالم است که نه از ذکر خبر دارد نه از مذکور. دیگری او را به زبان یاد کرد به دل حاضر بود، این ذکر مقتصد است و حال مزدور، در طلب ثواب است و در آن طلب، معذور، سیوم او را به دل یاد کرد، دل از او پر و زبان از ذکر خاموش، «من عرف‌الله کَلَّ لسانُه» این ذکر سابق است که زبانش در سر ذکر شد و ذکر در مذکور.[۱۴]

«پل نویا» دربارهٔ تفسیر امام صادق (ع) گفته بود که آن حضرت در میان قوای سه گانهٔ روانی نیز نوعی تقسیم به عمل آورده است که با مراتب مؤمنان، قابل انطباق و مقایسه است. توجه به این تقسیم‌بندی در همین تفسیر نیز به چشم می‌خورد. در شرح آیهٔ «قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ‌اللهَ فَاتَّبِعوُنِی یُحْبِبْکُم اللهُ ...» (۳۱ / آل عمران)

آمده است: دوستی سه منزل است: هوی، صفت تن، محبت، صفت دل و عشق، صفت جان.

این عشق که صفت جان آمد نیز بر سه قسم است: اول راستی، میانه مستی، آخر نیستی. راستی عارفان راست؛ مستی و الهان راست؛ نیستی بی‌خودان راست. راستی آن است که آنچه گویی، کنی و آنچه نمایی، داری و آنجا که آوازدهی باشی. مستی بی‌قراری و وله‌زدگی است گه نظر مولی دایم گردد، دل هایم گردد گه عطا بزرگ گردد از طاقت یافت برگذرد.

مستی هم نفس راست هم دل را و هم جان را. چون شراب بر عقل زور کند، نفس، مست گردد، چون آشنایی بر آگاهی زور کند، دل مست گردد چون کشف بر انس زور

گیرد، جان مست شود. چون ساقی خود متجلی گردد، مستی آغاز کند و مستی، صحو شود. اما نیستی، آن است که در سر دوستی شوی نه بدین جهان با دید سوی نه در آن جهان.[۱۵]

میبدی با توجه به این مراتب مؤمنان که مرتبهٔ کمال و نهایی آن، مرتبهٔ معرفت و عرفان است در تفسیر آیات در «النوبةالثالثه» بیشتر بدان توجه دارد که اگر عارفان، مخاطب آیات فرض شوند، تفسیر آیات بر چه منوال خواهد بود.

۱ـ هجرت عارفانه

«اِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَالَّذِینَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا ...» (۲۱۸ / بقره) بعد از ایمان، حدیث هجرت کرد و هجرت بر دو قسم است یکی ظاهر و دیگر باطن. هجرت باطن آن است که از نفس به دل رود و از دل به سرّ رود و از سرّ به جان رود و از جان به حق رود. نفس، منزل اسلام است و دل، منزل ایمان و سرّ منزل معرفت و جان منزل توحید. در روش سالکان از اسلام به ایمان هجرت باید و از ایمان به ... .[۱۶]

۲ـ مقاتله و جهاد عارفان

«وَ قاتِلُوا فِی سَبیلِ اللهِ الَّذِینَ یُقاتِلُونَکُمْ وَلاٰ تَعْتَدُوا اِنَّ اللهَ لاٰ یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ» (۱۹۰ / بقره)

به زبان عارفان و طریق جوانمردان این قتل و قتال، منزلی دیگر است رهروان را و حالتی دیگر است محبان را، اما تا به شمشیر مجاهدت در راه شریعت کشته نشوی و به آتش محبت سوخته نگردی مسلم نیست که در این باب شروع کنی و نگر تا اعتقاد نکنی که آتش همین چراغ است که تو دانی و بس یا کُشتن خود این حالت است که تو شناسی که کشتگان حق دیگرانند و کشتگان خلق دیگر و سوختن به آتش عقوبت دیگر است و سوختن به آتش محبت دیگر.

با لشکر عشق تو مرا پیکار است	تا کشته شوم که کشته را مقدار است
گر کشته دست را دیت دینار است	مر کشتهٔ عشق را دیت دیدار است[۱۷]

۳ـ حج عارفانه

«یا اَیُّهَاالَّذِینَ آمَنُوا لاٰتَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ ...» (۹۵ / المائده)

و گفته‌اند که احرام دو نوع است: احرام حاجی به تن و احرام عارف به دل. حاجی تا به تن مُحرِم است صید بر وی حرام، عارف تا به دل مُحرم است، طلب و طمع و اختیار بر وی حرام.

نشان احرام دل ۳ چیز است: با خلق عاریت و با خود بیگانه و در تعلق آسوده.

و ثمرهٔ احرام دل سه چیز است امروز و سه چیز فردا: امروز، حلاوت مناجات و تولد حکمت و صحت فراست و فردا، نور مشاهدت و ندای لطف و جام شراب.[۱۸]

«وَ اَتِمّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰه فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَااسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ ...» (۱۹۶ / بقره)

حج عوام دیگر است و حج خواص دیگر. حج عوام قصد کوی دوست است و حج خواص، قصد روی دوست است آن رفتن به سرای دوست و این رفتن برای دوست.

دردم نه ز کعبه بود کز روی تو بود　　مستی نه ز باده بود کز بوی تو بود

عوام به نفس رفتند در و دیوار دیدند. خواص به جان رفتند گفتار و دیدار یافتند. روش خاصگیان در این راه چنان است که آن جوانمرد گفته:

خون صدیقان بپالودند و ز آن ره ساختند

جز به جان رفتن در این ره، یک قدم را بار نیست

او که به نفس رود، رنج یابد و بار کشد تا گرد کعبه برآید و این که به جان رود بیارامد و بیاساید و کعبه خود گرد سرایش برآید.[۱۹]

در این مقدمه به همین مطلب پراکنده اکتفا می‌کنیم و امیدواریم تا حدودی توانسته باشیم از عهدهٔ معرفی شیوهٔ استنباط و برداشتهای عارفانه از قرآن، برآمده باشیم. در ادامهٔ مقاله به ارائه نمونه‌هایی از برداشتهای عارفانه به وسیلهٔ ابوالفضل رشیدالدین میبدی اکتفا خواهیم کرد ولی همین نمونه‌ها هم ممکن است جایی بیش از حوصلهٔ یک مقالهٔ متوسط بگیرد.

سعی می‌کنیم از یادداشتهای خود، آنچه را اساسی است انتخاب کنیم و بقیه را به مجالی دیگر باز گذاریم.

رازداری

رازداری و در پرده‌گویی، امری است که از آغاز پیدایی مکاتب عرفانی، سخت بدان تأکید شده است. این امر باعث می‌شود هر نامحرمی به جمع دوستان رخنه نکند و تا

حدودی از آزار و خشم ناشی از ناآگاهی و جهل عوام کاسته شود.

مولانا گفته است:

گـور خـانه را ز تـو چـون دل بـود / آن مـرادت زودتـر حـاصل بـود

گـفت پـیغمبر کـه هر کـه سر نـهفت / زود گـردد بـا مـراد خـویش جفت[۲۰]

***

بـر لبش قـفل است و در دل رازهـا / لب خـموش و دل پـر از آوازهـا

عـارفان کـه جـام حـق نـوشیده‌انـد / رازهـا دانسـته و پـوشیده‌انـد

هـر کـه را اسـرار حـق آمـوختند / مـهر کـردند و دهـانش دوخـتند[۲۱]

و حافظ می‌گوید:

تا نگردی آشنا زین پرده‌ی رمزی نشنوی / گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

***

رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول / به درد عشق بساز و خموش کن حافظ

میبدی در همان اول سورهٔ بقره در تأویل حروف مقطعهٔ «الم» گفته است:

التخاطبُ بالحرف‌المفردة، سُنَّةُ الاحباب فی سنن المحاب، فهو سرُّالحبیب مع‌الحبیب، بحیثُ لا یَطَّلِعُ علیه‌الرقیبُ.

گفته‌اند «الم» نواختی است به زبان اشارت که با مهتر عالم رفت یعنی: اَفْرِد سَرّک لی و لَیِّن جوارحَک لِخدمتی و اَقِم معی یمحو رسومَک تقرُّبُ مِنّی. (ج ۱ / صص ۵۲ و ۵۳). و همچنین در تفسیر آیهٔ «فَتَلَقّیٰ آدمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِماتٍ»: آنکه سربسته گفت و تفصیل بیرون نداد تا اسرار دوستی بیرون نیفتد وقعهٔ دوستی پوشیده ماند. قد قلتُ لها: قِفِی. فقالت: قاف. لم تقلْ وقفتُ ستراً علی‌الرقیب و لم تقل لا اَقِفُ مراعاةً لِقلبِ الحبیب.[۲۲]

مرگ پیش از مرگ

از عمده‌ترین تعالیم صوفیه کُشتن نفس و خواهشهای نفسانی و بریدن از تعلقات و صفات بشری است. این موضوع در همهٔ آثار عرفانی مطرح شده و غالباً به حدیث نبوی «موتو قبلَ ان تموتوا» استناد شده است. مولانا در داستان «سه ماهی که در آبگیری بودند» در یک گریز استادانه و زیبا از متن داستان، این موضوع را این چنین مطرح کرده است:

مرگ پیش از مـرگ امن است ای فتی / ایـن چـنین فـرمود مـا را مـصطفی

گفت: موتو کلکُم مِنْ قبلِ اَنْ یأتیَ المـوتُ تموتوا بالفتن

مولانا

میبدی در ذیل آیات ۷۲ و ۷۳ از سورهٔ بقره «وَ اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَءْتُمْ فِیها وَاللّهُ مُخْرِجُ ما کُنْتُمْ تَکْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوه بِبَعْضِها کَذٰلِکَ یُحْیِی‌اللّهُ الْمَوْتیٰ وَ یُرِیکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ» که ادامهٔ ماجرای گاوی است که به بنی‌اسرائیل فرمان می‌رسد آن را بکشند و پاره‌ای از آن را بر کشته بزنند تا زنده شود، می‌گوید:

قوم موسی را گفتند زنده‌ای را بکشید تا کشته‌ای زنده شود. اشارت به اهل طریقت است که نفس زنده را به شمشیر مجاهدت بکشند بر وفق شریعت، تا دل مرده به نور مشاهدت زنده شود و او که به نور مشاهدت و روح انس زنده باشد به حیات طیبه رسد. آن حیاتی که هرگز مرگی در آن نشود و فنا به آن راه نبرد و زبان حال بنده اندرین حال می‌گوید:

گر من بِمِرم مرا مگویید که مرد گو مرده بدو زنده شد و دوست ببرد[۲۳]

ذکر

یکی از سنتهای صوفیانه، ذکر گفتن و دوام ذکر است. اینکه سالک حتی یک لحظه از یاد حق غافل نباشد. در مقدمه دربارهٔ مراتب ذکر، مطلبی را از میبدی نقل کردیم در اینجا به اشارهٔ بسیار لطیف او دربارهٔ انگیزهٔ ذکر، می‌پردازیم.

«خبر درست که رب‌العالمین قبضه‌ای خاک برداشت و آدم را از آن بنگاشت. پس از پستاخی و نزدیکی به جایی رسید که چون وی را از بهشت، سفر فرمود تا به زمین؛ گفت: خداوندا! مسافران بی‌زاد نباشند زاد ما در این راه چه خواهی داد؟ رب‌العالمین سخنان خویش او را بشنوانید و کلماتی چند او را تلقین کرد گفت: یا آدم «یاد کرد» ما تو را در آن «غریبستان» زاد است و زان پس آن روز معاد تو را دیدار ما میعاد است.»[۲۴]

برای اینکه نقل شواهد مختلف از لابلای تفسیر مفصل کشف‌الاسرار، باعث یکنواختی مطلب و خستگی خوانندگان عزیز نشود تنها به شواهد استخراج کرده شده از سورهٔ یوسف بسنده می‌کنیم. قبل از نقل عین منقولات از تفسیر میبدی، نخست در هر مورد نگاهی به شیوهٔ برداشت او می‌افکنیم.

۱ـ در آغاز داستان، وقتی برادران یوسف از پدر می‌خواهند او را همراه آنها به صحرا

بفرستد و پدر دو دل و بیمناک است. آنها برای اطمینان خاطر پدر با تأکید می‌گویند که حافظ او خواهند بود (إنّا له لحافظون) و یعقوب (ع) اعتماد می‌کند و یوسف را با آنها می‌فرستد و همین اعتبار به غیر خدا، به قول میبدی، کمین محنت وی می‌شود. و دوباره در ماجرای تقاضای برادران برای بردن بنیابین به مصر، چون او را به خدا می‌سپارد (فاللهُ خیرٌ حافظاً) خدا نه تنها، او بلکه یوسف را نیز به همراه او برمی‌گرداند.

ابن عطا گفت: یعقوب اعتماد بر کثرت ایشان کرد و قوت و حفظ ایشان، تکیه‌گاه خویش ساخته بود که گفته بودند: «و انّا له لحافظون» لاجرم آن تکیه‌گاه، کمین محنت وی کردند و از آنجا که امانت گوش داشت، خیانت دید. و آن روز که بنیامین را از بر خویش بفرستاد به اعتماد بر حفظ و رعایت الله - جلَّ جلالُه - کرد، گفت: «فالله خیرٌ حافظاً» لاجرم بزودی به وی باز رسید و یوسف نیز با وی، تا بدانی که اعتماد، همه بر حفظ الله است که عالمیان پناه است و به خود پادشاه است جلَّ جلاله و عظمَ شأنُه.[۲۵]

۲ـ میبدی، عشق و دلبستگی عمیق یعقوب (ع) به یوسف (ع) را ـ که منافی وارستگی عارفانه است ـ چنین توجیه می‌کند که یوسف برای یعقوب، آینه‌ای بود که او در آن خدا را می‌نگریست و بیتابی شدیدش در فراق یوسف، بیتابی از فوت مشاهدهٔ حق از آینهٔ جمال یوسف بود.

حتی سجدهٔ یعقوب در مقابل یوسف ـ که قبلاً در خواب یوسف پیش‌بینی شده بود ـ سجده در برابر مشاهدهٔ جمال حق بود نه سجده در برابر معشوق زمینی‌اش یوسف.

«مشاهدهٔ یوسف، یعقوب را به واسطهٔ مشاهدهٔ حق بود جلَّ جلالُه، هرگه که یعقوب، یوسف را به چشم سر بدیدی به چشم سرّ در مشاهدهٔ حق نگریستی، پس چون مشاهدهٔ یوسف از وی در حجاب شد، مشاهدهٔ حق نیز از دل وی در حجاب شد. آن همه جزع نمودن یعقبوب و اندوه کشیدن وی بر فوت مشاهدهٔ حق بود نه بر فوت مصاحبت یوسف، و آن تحسّر و تلهّف وی بر فراق یوسف از آن بود که آیینهٔ خود گم کرده بود نه ذات آیینه را. لاجرم آن روز که وی را باز دید به سجود درافتاد که دلش مشاهدهٔ حق دید. آن سجود فرامشاهدهٔ حق می‌برد که سزای سجود جز الله تعالی نیست.»[۲۶]

۳ـ تأکید بر تأثیر توفیق و سلب توفیق حق در کامیابی و ناکامی انسانها است. چون برادران یوسف بصیرت لازم را برای دریافت مقام معنوی یوسف نداشتند بناچار او را ارزان از دست دادند و همچنان است زمانی که کسی با توفیق الهی با بهای ارزان و رنج

اندک به پاداشی عظیم دست می‌یابد. چنانکه کاروانیان یوسف را در مقابل وجه اندکی تصاحب کردند!

آری تا خدا ننموده و پرده از مقابل دیدگان بندگانش کنار نزده است هیچ کس به نفع و ضرر و صلاح و فساد خود آگاهی نمی‌یابد. حقیقت آن نیست که می‌بینیم بلکه آن است که خدا تنها به بعضی از بندگانش نشان می‌دهد.

«قوله تعالی: «و شَروه بِثَمَنٍ بَخْسٍ» عجب نه آن است که برادران، یوسف را به بهایی اندک بفروختند! عجب کار سیاره است که چون یوسفی را به بیست درم به چنگ آوردند! عجب نه آن است که قومی بهشت باقی به دنیای اندک بفروختند، عجب کار ایشان است که بهشتی بدان بزرگواری و ملکی بدان عظیمی به قرصی که بر دست درویشی نهادند به دست آوردند!

آری دولت بهایی نیست و کرامت حق جز عطایی نیست. اگر در آنچه در یوسف تعبیه بود از خصایص عصمت و حقایق قربت و لطایف علوم و حکمت بر برادران کشف شدی نه او را به آن بهای بخس فروختندی و نه او را نام غلام نهادندی. یک ذره از آن خصایص و لطایف بر عزیز مصر و بر زلیخا کشف کردند. بنگر که ملک خود در کار وی چون درباختند! و قیمت وی چون نهادند! و زنان مصر که جمال وی دیدند گفتند: «ماهذا بشراً اِنْ هذا الاّ مَلَکٌ کریمٌ» آری کار، نمودن دارد نه دیدن.

مصطفی (ص) گفت: «اللهم ارنا الاشیاء کماهی.»[27]

۴ـ از بدترین صفاتی که نزد عارفان بسیار مذموم است خودخواهی و خودپسندی است. حافظ گفته است:

هر جا بتی ببینی مشغول کار او شو　　　هر قبله‌ای پرستند بهتر ز خود پرستی

و دور نیست اگر تمام بلایی که بر سر یوسف آمد نتیجهٔ یک لحظه، خودپسندی و توجه به مطلوب نفس باشد.

«و گفته‌اند یوسف روزی در آیینه نگریست. نظری به خود کرد. جمالی بر کمال دید. گفت اگر من غلامی بودمی بهای من خود چند بودی و که طاقت آن داشتی؟ رب‌العالمین آن از وی در نگذاشت تا عقوبت آن نظر که وا خود کرد بچشید او را غلامی ساختند و بیست درم بهای وی دادند.»[28]

۵ـ نشانهٔ کمال عشق آن است که عاشق هر بدی را برای خود بخواهد و نخواهد حتی

غباری بر خاطر دوست بنشیند:

اگرچه دوست به چیزی نمی‌خرد ما را — به عالمی نفروشیم مویی از سر دوست

حافظ

و اینکه زلیخا در بدایت عشق سعی می‌کرد گناه را به گردن یوسف اندازد دلیل ناراستی ادعای دوستی وی بود و وقتی عشقش به کمال رسید اعتراف کرد که من او را خواستم و گناه را به خود نسبت داد:

گر من آلوده دامنم چه شود — همه عالم گواه عصمت اوست

حافظ

«چون یوسف آهنگ در کرد گریزان و زلیخا از پس وی دوان، شوی زن را دیدند بر گذرگاه ایشان ایستاده! زلیخا چون او را دید آتش خجلت و تشویر در جان وی افتاد، گفت: «ما جزاءُ مَنْ ارادَ بِاَهْلِکَ سوءً» گناه سوی یوسف نهاد از آنک در عشق وی صدق نبود، لاجرم بر زبان وی نیز صدق نرفت و یوسف را به خود برگزید و حَظّ نفس خود فروگذاشت، باز چون عشق یوسفی، ولایت سینهٔ وی به تمامی فروگرفت و به شفاف دل وی رسید حظّ خود بگذاشت و زبان صدق بگشاد گفت: «اَلْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ وَ اَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ اِنَّهُ لَمِنَ الصّادِقِینَ.»[۲۹]

۶ـ ملامت لازمهٔ عشق است. هر جا عشقی باشد ملامت ملامتگران نیز هست:

بر ما بسی کمان ملامت کشیده‌اند — تا کار خود ز ابروی جانان گشاده‌ایم

***

گفتم ملامت آید گر گرد دوست گردم — واللهِ ما رَأَیْنا حُبّاً بِلا مَلامةٍ

***

ملامتگو چه دریابد میان عاشق و معشوق — نبیند چشم نابینا خصوص اسرار پنهانی

میبدی با ظرافت تمام، لفظ ملامت را از فعل «لُمْتُنَّنی» (ملامت کردید مرا) در آیهٔ ۳۲ سورهٔ یوسف بیرون می‌کشد و سخنِ سرزنش‌آلود زنان مصر در حق زلیخا را ملامتِ نامحرمانی قلمداد می‌کند که از حقیقت عشق بی‌خبرند.

«چون آن بیچاره در کار یوسف برفت و عشق ولایت خویش به تمامی فرو گرفت، زبان طاعنان بر وی دراز دراز شد و زنان مصر، تیرهای ملامت در وی می‌انداختند که: «تُراوِدُ فَتیٰها عَنْ نَفْسِهِ» و او خود را تسلّی می‌داد به این که معشوق خوبروی به

ملامت ارزد:

پیوند کنی با صنمی مشکین خال — آنگه جویی تو عافیت اینت محال

اَجِدُ المَلامَةَ فی هواک لذیذةً — حُبّاً لِذکرک فَلْیَلُمْنِی اللُّوَّمُ

سرمایهٔ عاشقان خود ملامت است، عاشق کی بود او که بار ملامت نکشد!»[۳۰]

۷ـ از والاترین آموزه‌های عرفانی تفویض اختیار خود به حق و توکل به او در جریان امور است و این مسأله نتیجهٔ طبیعی بندگی واقعی است چرا که بنده در اختیار مولاست و جز آنچه او برایش می‌خواهد و می‌پسندد خواست و پسندی ندارد.

عاشقان را بر سر خود حکم نیست — آنچه فرمان تو باشد آن کنند

* * *

در دایرهٔ قسمت ما نقطهٔ تسلیمیم — لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی

فکر خود و رای خود در عالم رندی‌نیست — کفر است‌در این‌مذهب خود بینی و خودرایی

چون یوسف در ترجیح زندان بر ارتکاب گناه، به دوست داشتن خود، تکیه کرد، خداوند او را دچار زندان کرد تا در برابر خواست حق، خود چیزی برای خود نخواهد. و در زندان نیز چون از هم بند خود خواست او را به یاد پادشاه اندازد حق، به خاطر این اعتماد به غیر حق و توسل به بیگانه در هنگام ابتلا، مدت زندان او را طولانی‌تر کرد.

«قوله تعالی "رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ" الآیة... الاختیارُ مقرونٌ بالاختبار، یوسف خود را اختیار کرد لاجرم در ورطهٔ امتحان و اختبار افتاد و اگر طلب عافیت کردی یا بی‌اختیار طریق اضطرار سپردی، بودی که بی‌بلا و بی‌وحشت زندان از آنچه می‌ترسید آمن گشتی و از آنچه آن را با آن می‌خواندند با عافیتِ عصمت یافتی که در خبر است: لَوْ سَأَلَ العافیةَ وَلَمْ یَسْأَلْ السِّجْنَ لَاَعْطیٰ. لکن اختیار بلا کرد تا در آن بلا صدق از وی درخواستند و در محنت وی بیفزودند.»[۳۱]

«یوسف اختیار زندان کرد، لاجرم او را با اختیار خود فرو گذاشتند تا روزگار دراز در زندان بماند و نتیجهٔ آن زندان که خود خواست این بود که گفت: «اذکرنی عند ربک» تا رب‌العالمین او را عتاب کرد، گفت: «انت‌الذی طلبتَ مِنّا السِّجنَ ثُم تَسْتشفِعُ بغیری بالخلاص منه، فَقُلْتَ اُذکرنی عند ربک فَوَعِزَّتِی لَاُطِیلَنَّ حَبْسَک.» یا یوسف تو از ما زندانِ خود خواهی آنگه خلاص از دیگری جویی و جز از من وکیلی دیگر خواهی؟ به عزت من که خداوندم که تو را در این زندان روزگار دراز بدارم.»[۳۲]

۸ـ غیرت آن است که عاشق معشوق را تنها برای خود بخواهد و نظر دیگران را از او دور کند و معشوق یک لحظه اشتغال به غیر عاشق را برتابد.

جـمله عـالم ز آن غـیور آمـد کـه حق بـرد در غـیرت بـر ایـن عـالم سـبق
اصـــل غـــیرتها بـــدانـــید از اله آن خـلقان فـرع حـق بـی‌اشـتباه[۳۳]

یوسف (ع) معشوق یعقوب (ع) است وقتی یوسف باخبر می‌شود که یعقوب (ع) در غیاب او، با بنیامین انس گرفته است و با وی، فراق یوسف را بر خود آسان کرده است از برادران می‌خواهد بنیامین را از یعقوب (ع) جدا کنند و پی او آورند تـا غبار اغیار بـر صفحهٔ دوستی ننشیند.

از طرف دیگر وقتی خداوند که معشوق حقیقی یـعقوب (ع) است آهـهای سـرد و ناله‌های یعقوب (ع) را در محبت یوسف (ع) می‌بیند به غیرت درمی‌آید و به او اخطار می‌کند که دیگر نام یوسف بر زبان نیاورد.

«و گفته‌اند بینامین را بدان خواند که به گوش وی رسید که همه انس دلِ یعقوب بـه مشاهدهٔ بنیامین است او را دوست می‌دارد و به جای یوسف مـی‌دارد. یـوسف را رگ غیرت برخاست گفت دعوی دوستی ما کند و آنگه دیگری را به جای ما دارد و با وی آرام گیرد! او را از پیش وی بربایید و نزدیک من آرید تا غبار اغیار بـر صـفحهٔ دوسـتی ننشیند که در دوستی شرکت نیست و در دلی جای دو دوست نیست: ماجعل اللهُ لرجلٍ من قلبین فی جوفه.

آمـد بـرِ مـن کـارد کشـیده بَـرْ مـن گفتا که در این شهر تو باشی یـا مـن»[۳۴]

و اینک شاهد مثال دیگری:

«یعقوب تا بنیامین را می‌دید او را تسلّی حاصل می‌شد که «مَن مُنع من‌النظر تسـلّی بالاثر» پس چون از بنیامین درماند، سوزش به غایت رسید و از درد دل بنالید، به زبان حسرت گفت: «یا اسفی علی یوسفَ» وحی آمد از جبار کائنات که «یا یعقوب! تَتَأَسَّفُ علیه کُلَّ التأسفِ و لا تتأسفُ علی ما یفوتُکَ مِنّا باشتغالکِ بِتَأَسُّفِکَ علیه» ای یعقوب تا کی از این تأسف و تحسّر بر فراق یوسف و تا کی بوَد ایـن غـم خـوردن و نـفس سـرد کشیدن، خود هیچ غم نخوری. بدان که از ما باز مانده‌ای تا به وی مشغولی:

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

ای یعقوب! نگر تا پس از این نام یوسف بر زبان نرانی وگرنه نامت از جـریدهٔ انـبیا

بیرون کنم.»[۳۵]

۹ـ البلاءُ لِلْولاء، هر چه در دوستی نزدیکتر باشی بیشتر در معرض بلاها و ناملایمات خواهی بود:

فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد

حافظ

به خاطر این بنیامین قبل از یعقوب (ع) به دیدار یوسف رسید چرا که بهره دوستی‌اش اندک بود، لاجرم بلای هجران نیز کمتر متوجه او شد.

«قوله تعالی: «ولَمّا دَخَلُوا علی یوسفَ آوی الیه اخاهُ» زیر تقدیر الهی تعبیه‌هاست و در قصهٔ دوستی در باب دوستان قضیه‌هاست. یعقوب و بنیامین هر دو مشتاق دیدار یوسف بودند و خستهٔ تیر فراق او، آنگه یعقوب در بیت‌الاحزان با درد فراق سالها بمانده و بنیامین به مشاهدهٔ یوسف رسیده و شادی بشارت «انی انا اخوک» یافته، فهمنهم مرفوقٌ به و منهم صاحبٌ بلاء، نه از آن که بنیامین را بر یعقوب شرف است لکن با ضعیفان رفق بیشتر کنند که حوصلهٔ ایشان بار بلا کم برتابد و بلا که روی نماید به قدر ایمان روی نماید هر که ایمان قویتر، بلای وی بیشتر. موسی کلیم را گفت: «وَ فَتَنّاکَ فتونا» ای طَبَخْناکَ بالبلاء طَبْخاً حتی صِرْتَ صافیاً نقیّاً.

و قال النبیُّ (ص): اِنَّ اللهَ عزّوجلَّ اِدَّخَرَ البلاءَ لِاَولیائه کما اِدَّخَرَ الشهادةَ لِاَحبّائِهِ.»[۳۶]

همچنانکه ملاحظه می‌شود بدین شیوهٔ تفسیر می‌توان تمام اندیشه‌ها و تعالیم عرفانی را از آیات قرآنی استنباط کرد.

پانوشت:

۱ـ ر. ا. نیکلسون: عرفانِ عارفان مسلمان، ترجمهٔ دکتر اسدالله آزاد، ص ۵۹.
۲ـ پل نویا: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، صص ۲۷ و ۲۸.
۳ـ همان مأخذ، صص ۱۳۲ تا ۱۳۵
۴ـ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ تفسیر کشف‌الاسرار و عدةالابرار؛ تصحیح علی‌اصغر حکمت، ج ۲، ص ۲۴.
۵ـ همان، ج ۱، ص ۴۳۰.
۶ـ همان، ج ۱، صص ۵۴۹ و ۵۵۰.
۷ـ همان، ج ۱، ص ۵۸۸.
۸ـ همان، ج ۳، صص ۲۳۵ و ۲۳۶.
۹ـ همان، ج ۳، صص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۱۰ـ همان، ج ۱، ص ۲۳۰.
۱۱ـ پل نویا: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، صص ۱۴۴ و ۱۴۵.
۱۲ـ میبدی، همان، ج ۱، ص ۴۶۱.
۱۳ـ همان، ج ۳، ص ۱۲۲.
۱۴ـ همان، ج ۲، ص ۳۹۶.
۱۵ـ همان، ج ۲، صص ۹۴ و ۹۵.
۱۶ـ همان، ج ۱، صص ۵۸۱ و ۵۸۲.
۱۷ـ همان، ج ۱، صص ۵۲۰ و ۵۲۱.
۱۸ـ همان، ج ۳، ص ۲۳۷
۱۹ـ همان، ج ۱، ص ۵۳۷.
۲۰ـ مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۱۷۵ـ۱۷۶.
۲۱ـ همان، دفتر ۵، بیت ۲۲۳۷.
۲۲ـ میبدی، همان، ج ۱، ص ۱۶۳.
۲۳ـ همان، ج ۱، ص ۲۳۹.
۲۴ـ همان، ج ۱، ص ۱۶۳.
۲۵ـ همان، ج ۵، ص ۲۷.
۲۶ـ همان، ج ۵، ص ۱۳۹.
۲۷ـ همان، ج ۵، ص ۴۲.
۲۸ـ همان، ج ۵، ص ۴۳.
۲۹ـ همان، ج ۵، ص ۵۹.
۳۰ـ همان، ج ۵، ص ۶۰.
۳۱ـ همان، ج ۵، صص ۷۰ و ۷۱.
۳۲ـ همان، ج ۵، ص ۷۱.
۳۳ـ مثنوی: دفتر اول، ابیات ۱۷۶۴ـ۱۷۷۲.
۳۴ـ میبدی، همان، ج ۵، صص ۱۰۵ و ۱۰۶.
۳۵ـ همان، ج ۵، ص ۱۲۸.
۳۶ـ همان، ج ۵، صص ۱۱۶ و ۱۱۷.

کشف‌الاسرار میبدی و آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری

محمدسرور مولائی

عضو هیأت علمی دانشگاه الزهراء (س)

آنانکه با تصحیح متون کهن آشنایی دارند می‌دانند که کمتر متنی از متون کهن ادب فارسی می‌توان یافت که از دشواریهای گوناگون مانند آنچه به حوزه زبان از لغات و ترکیبات تا ساختمان دستوری و ویژگیهای لهجه و گویش مربوط می‌شود و انواع تحریفات و تغییرات که در دوره‌های مختلف به وسیله کاتبان پدید آمده است، خالی باشد. یکی از راههای سودمند در تصحیح اینگونه متنها مطالعه در مجموعه آثار مؤلف و آثار موازی و پیش و پس از آن است بویژه اگر در قلمرو جغرافیای فرهنگی اثر، تولید شده باشد. چنین تلاشی در هر دو سوی کار می‌تواند مفید باشد. از این سوی یاریگر مصحّح در بازیافت صورتهای درست می‌تواند بود از آن سوی نیز مشکلات و اشتباهات احتمالی متون مورد مراجعه را حل می‌تواند کرد.

آنچه موضوع این گزارش اجمالی است، یافته‌هایی است که از سنجش آثار فارسی پیر هرات با تفسیر کشف‌الاسرار میبدی در تصحیح طبقات‌الصوفیه در مسائل فارسی او به دست آمده است.

از میان آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری کهن‌ترین نسخهٔ شناخته شده نسخه‌ای

است از طبقات الصوفیّه که در سال ۶۷۱ هجری کتابت شده است[1] که با سال وفات خواجه عبدالله (۴۸۱ هجری قمری) و نه سال پدید آمدن طبقات الصوفیّه، در حدود دویست سال فاصله دارد. این نسخه با وجود قدمت تاریخی در قیاس با سایر نسخ این اثر، بسیاری از ویژگیهای زبان هروی قدیم را از دست داده است. از میان چهار نسخهٔ دیگر دو نسخه در سدهٔ نهم هجری و یکی در اوایل سدهٔ یازدهم و چهارمی که بی‌تاریخ است با احتمال زیاد در حدود همین سده‌ها کتابت شده است.

سه مجموعه از رسائل فارسی پیر هرات شناخته شده است. مجموعهٔ مرادملا که در نیمهٔ دوم سدهٔ نهم (۸۵۲ ﻫ) و مجموعه شهید علی پاشا، که در اوایل سده دهم (۹۰۶ ﻫ) و مجموعه بمبئی که به احتمال زیاد در سده دهم کتابت شده است.[2] از تحریرهای جداگانه بعضی از رسایل که بسیار متأخرتر است سخنی نمی‌گویم.

سال تألیف کشف‌الاسرار چنانکه میبدی تصریح کرده است ۵۲۰ هجری است که با سال درگذشت پیر هرات در حدود چهل سال فاصله دارد و کهن‌ترین نسخه‌های خطی شناخته شده این تفسیر چند سالی با زمان تألیف آن فاصله دارد و به هر حال از اواسط سده ششم این سوی‌تر نمی‌آید به این ترتیب تاریخ کتابت آن از کهنه‌ترین نسخه‌های طبقات الصوفیه دست کم یکصد سال مقدم است. از آنجا که تفسیر کشف‌الاسرار میبدی در بسیاری از ویژگیهای زبانی و ساختهای دستوری و سبک نگارش و اشتمال بر اطلاعات دیگر از جمله ترجمه مشایخ و نقل اقوال آنها و در برداشتن مناجاتها و اشعار و اقوال پیر هرات با آثار خواجه مشترک است جایگاه ویژه‌ای در تصحیح این آثار و برطرف کردن دشواریهای احتمالی در قرائت متن و یافتن صورتهای درست کلمات و پاره‌ای از خصوصیات دستوری دارد تا آنجا که از آن می‌توان به عنوان نسخه‌ای دیگر که تاریخ کتابتش بر سایر نسخه‌ها نیز تقدّم دارد استفاده کرد و از آنجا که در تمام این آثار، چه کشف‌الاسرار میبدی و چه آثار فارسی خواجه عبدالله طی زمان تغییراتی رخ داده است[3] و پاره‌ای از ویژگیها در اینها

---

۱. نک: مقدمهٔ طبقات‌الصوفیه تصحیح نگارنده، صفحهٔ صدوسه و چهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۲.

۲. نک: مقدمه طبقات الصوفیه، تصحیح نگارنده صفحات صدوهفتادوهشت و نه، مقدمه مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله، صفحات سیزده و چهارده.

۳. یکی از بزرگترین عارفان و شاعران که به تغییر پاره‌ای از لغات و ترکیبات طبقات الصوفیه دست یازیده است، نورالدین عبدالرحمن جامی است وقتی که او به چنین کاری دست می‌زند از دیگران که در پایه‌های فروترند چه انتظاری می‌توان داشت. نک مقدمه طبقات الصوفیه صفحات صدوهشت و نه.

و بخشی از آن محفوظ مانده است، برای تقریب زبان آنها با زبان مؤلفان سود برد.
محورهای عمده اشتراک آثار فارسی پیر هرات با کشف‌الاسرار از این قرار است:

۱ـ بیان احوال و اقوال مشایخ طریقت؛
۲ـ مناجاتها؛
۳ـ تفسیر و تأویل عرفانی آیات و کلمات قرآنی؛
۴ـ ویژگیهای دستوری؛
۵ـ لغات و ترکیبات و مفردات خاص.

این جانب چه به هنگام تصحیح طبقات‌الصوفیه و چه در تصحیح مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری از نعمت وجود کشف‌الاسرار و یافته‌های آن سودها برده‌ام و تقریباً تمام موارد ۱ تا ۳ را جابه‌جا در حواشی این آثار یادآوری کرده‌ام؛ اما از این میان گسترده‌ترین میدان، اشتراک حوزه زبانی تفسیر کشف‌الاسرار و آثار فارسی خواجه عبدالله است که به سبب گذشت زمان بیشتر از موارد دیگر دستخوش تحریف و تصحیف و دگرگونی شده است.

به نظر من بر خلاف مشهور نه تنها وجوه اشتراک این اثر با آثار خواجه عبدالله انصاری در نوبت ثالثه محدود نمی‌شود بلکه این مشارکت و مشابهتها در نوبتهای دیگر بویژه نوبت اولی نیز می‌توان اثبات کرد.

سال پیوستن خواجه رشیدالدین ابوالفضل میبدی به حلقهٔ مریدان و تعلیم و ارشاد پیر هرات و همینطور سالهای توقف او در آن دیار روشن نیست؛ اما بر اساس یافته‌های کشف‌الاسرار می‌توان گفت که میبدی نه تنها در طریقت و پایبندی به شریعت و مخالفت با مبتدعه و اهل کلام ... جانشین بحق پیر خویش است بلکه از نظر زبان و بیان و شیوه نگارش نیز راه و روش استاد و پیر خویش و ویژگیهای زبان فارسی دری هرات و خراسان را در سراسر اثر بزرگ خویش حفظ کرده است. برخی از ویژگیهای زبانی کشف‌الاسرار و آثار خواجه عبدالله در قلمرو خصوصیات کلی این دوره قرار می‌گیرد که کم و پیش در آثار دیگر این دوره یافته می‌شود؛ اما بخشی دیگر به محدوده آثار فارسی پیر هرات و کشف‌الاسرار میبدی اختصاص دارد. این بخش همان مواردی است که در این آثار بسامد بالا دارد و اگر بعضی از آنها در آثار دیگر دیده می‌شود از کاربرد بالایی برخوردار نیست.

از آنجا که در این مجال بررسی همه آنها امکان‌پذیر نیست به مواد مهم آنها اشارت می‌شود.

۱ـ استعمال صیغه‌های مختلف مضارع «بودن» به صورتهای (بَمْ، بُوَم، بی، بید، بُوَی، بند) که بعضی از آنها را در متنهای دیگر سده‌های پنجم و ششم می‌توان دید ولی کاربرد در طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار گسترده است.

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

من الله نه بر بیم پرستم که چون بنده دی بَم زندانی و نه بر طمع پرستم که چون گدایی بَم ... به آن پرستم که سزاست کش‌پرستم. (۳۳)

نه روا بُوَد که در خون خود بَم. (۴۲۹)

آن را که وطن و مأوی من بُوَم وی را وطن نَبوَد جز من. (۲۴)

آنجا که نشان دهند نه **بی** و آنجا که نشناسند آنجا **بی**. (۱۰۷)

در آسمان و زمین از هر که رسته **بُوی** سود کنی. (۶۱۳)

شیخ‌الاسلام گفت: ای جوانمردان نگر فریفته **نبید**. (۶۰۳)

همه خلق در بادیه تشنه **بند** و من بر کرات نیل.[1] (۴۸۸)

نمونه‌هایی از کشف‌الاسرار:[2]

آگاه **بید** ای مسلمانان که ایشانند مفسران و تباهکاران.

آه از قسمتی پیش از من رفته، فغان از گرفتاری که خود رایی گفته، چه سود ار شاد **بوم** با آشفته. (۱/۹۳)

یکدیگر را یار و هم پشت **می‌بید** بر رنج نمودن مظلومان. (۱/۲۵۸)

و از گرویدگان **بیم**. (۳/۳۲۴)

شاد **می‌بِیَند** که بر ایشان بیم نیست فردا و اندوهگن نباشند. (۲/۳۴۳)

گِرد نماز **مگروید** آنگه که مستان **بید**. (۲/۵۱۱)

۲ـ فعل «شدن» نیز به صورتهای (شم، شی، شید، شند) به جای شوم، شوی، شوید و شوند در این متنها فراوان به کار رفته است.

---

۱. در رسائل خواجه عبدالله از این صورتها تنها صورت «بی» برجای مانده است. نک: رسائل فارسی خواجه عبدالله تصحیح نگارنده صفحات ۸، ۴۵، ۱۶۸، ۲۲۶ و ... .

۲. غالب این نمونه‌ها در نوبهٔ اولی به کار رفته است.

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

سی سال است تا من بر آن از خانه می بیایم که باز خانه **نشم**. (۳۲۱)

تا بیکار **می‌شی** و بی‌خبر، از خویشتن بیگانه **می‌شی**، تا چنان نازک **شی** که پوست خود برنتابی. (۲۱۲)

ار پای دارید به خراسان **شید** به زیارت کسی کش ما دوست. (۴۶۵، ۵۶۸)

آن دیگر علم آن است که محیط **شند** به قدرت دوست، که گم **شند** در پوست.[1] (۴۳۴)

نمونه‌هایی از کشف‌الاسرار:

به لختی از کتاب ایمان دارید ... و به لختی کافر **می‌شید**. (۱/۲۶۱)

از آن تیه و بیابان فرو **شید** در شهر. (۱/۲۰۰)

بندگان خدای را از مسجد باز دارد و نگذارد که در آن **شند** و خدای را پرستند. (۱/۳۲۵)

گفتی مگذر به کوی ما، در مغرور   تا کشته **نشی** که خصم ما هست غیور
(۲/۳۵۵)

زهره نداریم که از رحل خویش فراتر **شیم**. (۸/۱۸)

و نیز صفحات (۱/۱۶۷، ۵۵۲، ۵۶۵، ۵۹۵، ۶۲۳؛ ۲/۶۲۱؛ ۳/۱۹۱، ۳۷۷، ۴۸۸؛ ۴/۵۰، ۸۵؛ ۸/۱۳۶ و ...).

۳ـ به کار رفتن ساختی از فعل به صورت (فعل + ی + اید) برای بیان ماضی استمراری، نقلی، و وجوه شرطی، بیان خواب و آرزو. چنانکه می‌دانیم ساختمان رایج این افعال و وجوه در متون این دوره به صورت (فعل + ی و می + فعل + ی) است. این ساختار با بسامد کمتر در تفسیر سورآبادی و تفسیر تربت جام نیز دیده می‌شود[2]، اما کاربرد آن در طبقات الصوفیه و برخی از رسائل فارسی و کشف‌الاسرار بسامد بالاتری دارد.

---

۱. در رسائل فارسی پیر هرات تنها صورت **شی** بر جای مانده است. نک: رسائل فارسی صفحات ۳۹، ۱۷۱، ۲۴۴، ۴۰۷، ۴۳۶.

۲. نک: مقدمه طبقات الصوفیه، صفحه صد و چهل و هشت.

ماضی استمراری

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

وقت بود که سه روز برداشتید که فتوح نبودید، از سه روز درنگذشتید. (۷۷)

چون می‌گفتید (= می‌گفت) یا خبر من گفتید (= می‌گفتم) لبیک تا پنج سال. (۳۴۵)

و نیز صفحات (۱۱۶، ۳۷۳، ۴۰۵، ۴۹۰، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۶۷، ۶۱۱، ۶۳۰ و ...) .

نمونه‌های کشف‌الاسرار:

چون عرب جنگ در پیوستندید به قلعتها پناه گرفتن. (۱/۲۷۲)

دشمنان از آن بانگ فزع گرفتندید و به هزیمت شدندید. (۱/۶۶۸)

مادینان را هیچ از میراث بنه دادندید و گفتندید[1] ... (۲/۵۲۵)

و نیز (۲/۵۱۴، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۷؛ ۳/۱۳، ۱۰۸، ۶۵۰، ۶۵۲، ۶۶۵؛ ۴/۱۴۲، ۱۴۴، ۳۸۶؛ ۸/۱۲۱، ۵۳۹؛ ۹/۶۱، ۶۳ و ...) .

وجه شرطی

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

ار من به جستن، تو یافتید، من در حسرت تو بگداختید. (۲۵)

ار ما دیدن تو دوست نمی‌دارید، دیرستی تا تو را ببردید. (۷۱-۷۰)

ار نه آنستید که تو می‌گویی الله، ما همهٔ بغداد بسوختید. (۹۳)

و نیز (۷۲، ۷۸، ۲۷۷، ۳۲۶، ۳۷۳).

نمونه‌هایی از کشف‌الاسرار که در اغلب موارد در نوبت اول آمده است:

اگر خدای خواستید ایشان مختلف نگشتندید و باز ایستادید بر سخن پیغامبران. (۱/۶۸۰-۶۷۹).

اگر ایشان گویندید شنیدیم و فرمان بردیم و گویندید نیوش و درمانگاه کن، ایشان را به باشد و راست‌تر باشد. (۲/۵۱۲)

و اگر ایشان پند قرآن بشنیدندید و احکام قرآن در پذیرفتندید و فرمان حق به جای

---

۱. مصحّحان کشف‌الاسرار در مورد ضبط این ساخت اختلاف‌نظر داشته‌اند به همین علت در پاره‌ای از صفحات این ساخت را در حاشیه و در برخی از موارد در متن قرار داده‌اند.

آوردندید ایشان را به بودی. (۲/۵۷۰)

و نیز (۲/۵۲۴، ۵۶۵، ۵۹۲؛ ۳/۱۷۵، ۱۷۶؛ ۴/۱۷۹، ۲۵۸، ۸/۱۶ و ...)

بیان آرزو

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

کاشکی وی آن مسألتها که از من پرسیده بود بشستید. (۳۲۶)

ای کاشکی ما آنجا بودید. (۴۲۵)

از کشف‌الاسرار:

کاشکی قوم من دانندید. (۸/۲۰۶)

کاشک ما فرمان بردید الله را و فرمان بردید فرستادهٔ او را. (۸/۸۰)

سایر موارد کاربرد این وجه و بیان خواب در نسخه‌های هر دو متن، کشف‌الاسرار و طبقات الصوفیه به صورت رایج در متون دیگر این دوره است یعنی با «ی».

۴ـ یکی دیگر از موارد مشترک طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار استعمال صورت خاصی است که معنی *بوده است* از آن دانسته می‌شود. این صورت عبارت است از «هَنْ» که یکبار در طبقات الصوفیه و یکبار در مقامات پیر هرات به کار رفته است و جامی آن را به «مهین» تبدیل کرده است و این دیگرگونی موجب شده است که دوبورکوی و دیگران استنباط نادرستی از مفهوم کلی جمله داشته باشند.[1]

جمله‌ای که این کلمه در آن به کار رفته است این است:

در آن وقت ولادتْ و ساعتْ وی (= شریف حمزهٔ عقیلی) گفت به بلخ که بومنصور ما را پسری آمد و چنان هَنْ[2] (طبقات الصوفیه ۱۵۷)

خوشبختانه این کلمه در کشف‌الاسرار به کرّات به کار رفته و قرائت و معنی درست آن را میسّر گردانیده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد در هیچ متن دیگری به کار نرفته است.

هَنْ در کشف‌الاسرار در ترجمه این کلمات قرآنی به کار رفته است:

در ترجمه کذلک: چنان هن و چنین هن. (۱/۴۴۳، ۵۸۲، ۶۴۲؛ ۳/۲۰۶، ۳۶۰، ۶۲۸؛ ۵/۷۳۱).

---

۱. نک: مقدمه نگارنده بر طبقات الصوفیه، صفحه صدوچهار و پنج.

۲. ضبط این کلمه در نسخه‌های خطی طبقات الصوفیه به دو صورت هَنْ و هَنّ آمده است.

در ترجمه هکذا: این هن. (۲/۲۶۳)

در ترجمه هٰؤلاء: اینانید هن (۲/۶۶۶، ۳/۳۱۳)

در ترجمه هذا در یَومکُم هذا: این روز شما هن. (۳/۴۸۸)

در ترجمه یَومَئذٍ: آن روز هن. (۲/۵۱۱؛ ۱۰/۲۷۶)

در ترجمه هنالک: آنکه هن آنجا هن. (۵/۶۸۷)

۵ـ برخی از صورتهای نادر افعال:

کامستن (فعل مقاربه) به معنی خواستن و نزدیک بودن

نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

شیخ‌الاسلام گفت: خرّاز کامستید که پیغامبر بودید از بزرگی. (۱۸۴)

دوستی این کار (تصوّف) این کار است ... کامستید که انکار بر این کار، انکار بودید که از حقیقت هیچ چیز مجاز نرود. (۲۸۸)

این فعل در کشف‌الاسرار در ترجمه فعل (کٰادَ) به صورتهای زیر به کار رفته است.

به پُری پوست آن دینار، بخریدند و از آن که گرانبها بود کامستندید و نزدیک بود که نخریدندی و نکشتندی. (۱/۲۸۸)

هیچ نکامستندی که سخن هیچ در نیافتندی. (۵/۷۳۱)

کامید من که آن پنهان دارید از خود تا به خلق رسد. (۶/۹۴)

کامید و نزدیک بود آسمانها که از زبر خویش درشکنند. (۹/۱)

نزدیک بید و کامید که ناگرویدگان تو را به چشم به زمین آرندی. (۱۰/۱۸۵)

صورت کامستن از کامیدن کهن‌تر است همچنانکه صورتهای تاویدن / تابیدن و دویدن قدیمی‌تر است.

تاوستن به معنی تاب آوردن و طاقت و توانایی داشتن نیز در طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار به کار رفته است.

مثال از طبقات الصوفیه:

تو را توانا کردم تا دیدار من ورتاوستی و شنوا کردم تا سخن من ورتاوستی. (۴۶۰)

جملهٔ بالا با اندک تفاوتی در جلد هفتم کشف‌الاسرار در صفحه ۳۸۷ به کار رفته است.

موارد دیگر آن در کشف‌الاسرار چنین است:

عذاب ایشان را در حال می نگرفت نه از نتاوستن الله بود با ایشان. (۱/۹۴)

عذاب نفرستاد نه از آنکه با وی می‌نتاوست یا در مملکت می‌دربایست. (۹۴/۱)
در موارد زیر در ترجمه طاقت و کلفت به کار رفته است.
رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ.
خداوندا بر ما منه چیزی که تاوستن نیست ما را و از آن. (۷۷۶/۱)
بر ما نه آنچه تاوستن نیست ما را به آن. (۸۷۳/۱)
لا یُکَلِّفُ‌اللّهُ نَفْساً اِلاّ وُسْعَها.
کلفت نا تاوست است و تکلیف ناتوان بر نهادن و رنج نمودن. (۷۸۱/۱)
و با ابدال و/ب به صورت تابستن در (۹/۲، ۴۸۴، ۵۶۴، ۶۳۰، ۱۸۲/۵، ۶۸۶؛ ۳۷۸/۷، ۴۳/۱۰) به کار رفته است.
دَوِستن به معنی دویدن و روان شدن تنها در طبقات الصوفیه به کار رفته است:
هفت ساله بودم پیش حلقهٔ سری سقطی فرا دوستم در بازی. (۲۰۱)
گفت در بادیه شدم به توکّل، از آنِ اهل منازل هیچ چیز نخوردم ورع را. یک چشم من به روی فرو دوست از گشنامار. (۴۳۵)
۶ـ استعمال جُد / جُذ
جُد Jud صورت قدیمی‌تر پهلوی و به معنی جدا، مجزّا و مخالف، دگرگون در هر دو متن طبقات‌الصوفیه و کشف‌الاسرار به کار رفته است. که سبب ناشناخته بودن با املای ز به صورت جز و در متن کشف‌الاسرار غالباً در حاشیه قرار داده شده است.
نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:
هر چه می سگالم می جداید. (۵۸)
هر که الله یاد کند در حقیقت صفت وی جذ گردد. (۳۰۵)
این کلمه در کشف‌الاسرار در ترجمه مشتقات گوناگون (خَلَف و بَدَل) به کار رفته است.
در ترجمه تبدیل: جد کردن نیست سخنان خدا یار. (۳۰۴/۴)
در ترجمه یُبَدِّل: نیابی هرگز نهاد الله را جد کردن. (۱۸۴/۸)
در ترجمه یَخْتَلِفون به صورت جُداجُد:
خداوند تو داوری بَرَد میان ایشان روز رستاخیز به پاداش دادن، هر گروهی را در آن جُداجُد رفتن که می‌رفتند. (۳۲۸/۴)
البته داوری کند میان ایشان در آنچه ایشان در آن جداجد می‌گویند. (۳۷۶/۸)

جذ کردن در ترجمه اخالِفکُم.

نمی‌خواهم که شوم و جذ کنم از شما. (۴۳۱/۴)

جداجدی زبانها در ترجمه «اختلاف‌السِنه».

و جداجدی زبانهای شما و گوناگون رنگهای شما. (۴۴۲/۷)

۷ـ ساختن فعل منفی مضارع و ماضی با (بِ + نه = بنه) این صورت اگرچه در متون دیگر نیز کم و بیش دیده شده است اما در دو متن طبقات الصوفیه و کشف‌الاسرار کاربرد گسترده‌ای دارد. نمونه‌هایی از طبقات الصوفیه:

هر نام که او را کنی نه آن است، او نام را بنه ایستد. (۳۰۷)

چیزی که مرا از آن دل بشورد بنه خورم. (۳۱۳)

من هرگز به سماع بنه نشینم. (۳۶۶)

بوعبدالله خفیف انصاف بنه داد. (۳۱۲)

واسطی آن سخن او را بنه پسندید. (۳۶۳)

و نیز (۳۸۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۴۷، ۵۵۴ و ...).

نمونه‌هایی از کشف‌الاسرار:

اگر امر ابتلا بود هرگز دست بنه داشتمی. (۱۶۱/۱)

اگر به نزدیک ما بودندی و بنه شدندی در سفر نمردندی. (۳۲۰/۲)

و بنه دید که شکیبایان از شما که‌اند؟ (۲۸۶/۲)

علاوه بر آنچه به اختصار برشمرده آمد میان کشف‌الاسرار و طبقات الصوفیه مشترکات بسیار دیگری نیز در حوزه زبانی می‌توان شمرد مانند ابدال و حروف اضافه مضاعف و پاره‌ای از کلمات و اصطلاحات که مجال دیگری می‌طلبد.

بی‌گمان وجود این خصوصیات، کشف‌الاسرار میبدی را در شمار یکی از متون ارزشمند از میراث عرفان و ادب فارسی دری قرار می‌دهد و ضرورت مقایسه و مقابلهٔ آن را با آثار فارسی خواجه عبدالله انصاری در راه بازیافت زبان و خصوصیات ویژه آنها در تصحیح انتقادی و رفع خطاها و اشتباهاتی که در این متن ارجمند راه یافته است، بیش از پیش می‌نمایاند.

این جانب موارد متعددی از این اشتباهات را طی سالیان تصحیح آثار فارسی پیر هرات استخراج کرده است که ان‌شاءالله در مجالی دیگر به استحضار اهل فن و دوستداران ادب و عرفان عرضه خواهد کرد.

«سبک معیار» در ترجمهٔ آیات قرآنی

کشف‌الاسرار و روض‌الجنان

محمدمهدی ناصح

عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

آنچه به حرمتِ قرآن کریم در زبان ادب فارسی از دیرباز شایان توجّه بوده است، همانا فَهم درست آیات قرآنی بوده است و دریافت معانی کلام وحی به صورتی دقیق و سنجیده، به دور از هرگونه ابهام و اشکالی. ایمان و اعتقادِ راستینِ مسلمانان پاک‌اندیش به نشرِ متون اسلامی و ایرانی، باعث شده است تا بسیاری از فرهیختگان دست‌پروردهٔ مکتب قرآن، هر چه بیشتر به این کتاب آسمانی روی آورند، وانگهی حرف به حرف و لفظ به لفظِ آن کلام شریف را به زبانِ خودشان برگردانند تا بهره دنیوی و اخروی نصیبشان شود.

با توجه به این مهم، توجه به قرآن به صورت ترجمه و تفسیر از قرنهای اولیّهٔ اسلامی، خاصّه از قرن دوم و سوم هجری شروع شده است و تا همین اکنون ـ که ما از آن سخن می‌گوییم ـ ادامه داشته و دارد. علم ترجمه و تفسیر و بحث و فحص و نقل و توضیح و تصحیح آنچه در این باب مطرح است، خود تاریخ مفصّلی دارد که در این مختصر نمی‌گنجد، افزون بر همهٔ اینهاست تشکیل مجالس و محافل کوچک و بزرگ به منظور

بازشناسی این امر مهم فرهنگی، و از جمله این همه امروز کنگرهٔ بزرگداشت میبدی است ـ صاحب کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار ـ به اعتبار اثر سترگ آن عارف شهیر که بحق شایستهٔ تکریم است و تعظیم.

در طی تاریخ زبان و ادبِ فارسی، تفاسیر مختلف منثور و منظوم، مختصر و مفصّل، توسّطِ اهل ادب و ذوق و معرفت فراهم شده است، چنان که می‌توان از این نظرگاهها تفاسیر فارسی را به گونه‌های مختلف تقسیم کرد و طبقه‌بندی نمود. در ضمن این طبقه‌بندیها، تفسیر کشف‌الاسرار به عنوان تفسیر گزیده و پرحجم با مشرب کاملاً عرفانی و احیاناً صوفیانه، به اعتبار روح و جوهر خاصش، مقامی دارد منحصر به فرد. از جهت بحثهای عرفانی و صوفیانه باید گفت که تفسیر کشف‌الاسرار دریایی است پر از رمز و راز که در بین تفاسیر فارسی ـ بویژه تفاسیر منثور ـ در مرتبهٔ نخستین از اهمیت قرار می‌گیرد، اما آنچه در این جا محلِّ بحث ماست، مقایسه‌ای است بین این تفسیر و تفسیر روض‌الجنان و روح‌الجنان، مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی، از لحاظ ترجمهٔ آیات قرآنی به نثر پارسی. اهمیت این مقایسه بیشتر از باب چگونگی گزارش آیات قرآنی است به پارسی، و برقراری نسبتی که از لحاظ کمی و کیفی بین این دو اثر وجود دارد، و نیز ارزیابی ملاکها و معیارهایی که از این سنجش حاصل می‌شود.

با توجه به آنچه از بررسی کلّی ترجمهٔ آیات قرآنی در کشف‌الاسرار حاصل می‌شود، درمی‌یابیم که این مفسّر بزرگ قصد داشته است و شرط کرده تا به منظور دریافت آنچه در تفسیرش می‌آورد، «مجلسها بسازد و در هر مجلس سه نوبت سخن گوید: اول پارسی ظاهر بر وجهی که هم اشارت به معنی دارد و هم در عبارت غایت ایجاز بود.»[۱] آنچه از این تفسیر در این جا مطرح می‌شود، مربوط به همین خصیصه است، یعنی ترجمهٔ سادهٔ آیات قرآنی به پارسی.

ابوالفتوح رازی ـ که همعصر و زمانهٔ میبدی است ـ در تفسیرش موسوم به روض‌الجنان و روح‌الجنان اشاره می‌کند که عمدهٔ مطالبِ «این کتاب ـ اِنْ شاءَالله ـ از میانهٔ اطناب و اختصار بود؛ اطنابی که مُمل نباشد و اختصاری که مخلّ نباشد و شرط آن است

۱. ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، **کشف‌الاسرار و عدّة‌الابرار**، معروف به «تفسیر خواجه عبدالله انصاری»، تصحیح علی‌اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۱.

که هر آیت که بدو رسیم، یا هر لفظ و هر قصّه، آنچه شرط است در او گفته شود[۱].»
صاحب روض‌الجنان در هر موردی از آیات قرآنی، ابتدا به تفسیر آیت می‌پردازد ظاهراً تا خواننده را فهم مطلب آسانتر بود.[۲] وی در بسیاری موارد، ترجمهٔ الفاظ و عبارات را لفظ به لفظ ادا می‌کند، و اشاره می‌کند که: «این ظاهر سورت است[۳].»

بدیهی است در هر دو اثر، آنچه مهم دانسته شده است و به عنوان رکن اصلی به شمار می‌آید، توجه به یک اصل اولیه است و آن دریافتِ معنی ظاهری و واقعی و حقیقی کلمات تازی است و نقل و برگردان دقیقِ آن به پارسی، به منظور دریافت درست مطلب. همین نکته، یعنی ترجمهٔ آیات قرآنی دو اثر و مقایسهٔ آنها با یکدیگر از جهت نقد ترجمهٔ آیات قرآنی در زبان و فرهنگ فارسی حائز اهمیت است. شبیه به این امر، توسّط نگارنده در مورد ترجمهٔ تفسیر طبری و ترجمهٔ روض‌الجنان، به مناسبت کنگرهٔ طبری انجام پذیرفته است، و وجوه اشتراک و افتراق این دو اثر، از لحاظ ترجمهٔ سادهٔ کلمات قرآنی ـ تا حدودی نموده شده است.[۴] اما در این مورد خاص و در این مقاله، قصد اصلی آن است تا در سنجش این دو اثر ـ تفسیر کشف‌الاسرار و روض‌الجنان ـ به سبک ترجمه‌های اصیل قرآنی که ملاک ترجمهٔ درست است بپردازد و آنچه در این باب نمودار «سبک معیار» است مورد بازشناسی قرار دهد.

با توجه به ملاحظات کلّی در ترجمهٔ آیات قرآنی به پارسی، و آنچه در مقایسهٔ تفسیر میبدی و تفسیر ابوالفتوح به دست می‌آید، موضوع از سه جهت قابل طرح و بررسی است: نخست از باب شباهتهای لفظی واژگانی بر دو اثر به طور اخصّ، و دیگر از جهت شباهتهای لفظی و کلامی این دو به طور نسبی، و سرانجام بررسی آن گونه از مواردی که تا حدّی مایهٔ افتراق است و تباعد و دوری هر یک به لحاظ لفظ و عبارت از آن دیگری.

با نظری گذرا به تاریخ فرهنگ و آموزش و پرورش در گذشته‌های تاریخی، آنچه بنده

---

۱. حسین‌بن‌علی‌بن‌محمدبن‌احمد الخزاعی النیشابوری، **روض‌الجنان و روح‌الجنان**، «معروف به تفسیر ابوالفتوح رازی» به تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی ـ دکتر محمدمهدی ناصح، انتشارات آستان قدس رضوی، مقدمه، سال ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳.

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۹۴.

۳. همان مأخذ، ج ۱، ص ۶۲.

۴. دکتر محمدمهدی ناصح، «ترجمهٔ آیات تفسیر طبری و ابوالفتوح رازی»، **یادنامهٔ طبری**، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۶۹، ص ۳۰۱ به بعد.

درمی‌یابم آن است که دانش و معرفت علمای گذشتهٔ ایرانی ـ و شاید غیر ایرانی ـ به یقین مربوط می‌شده است به محیط جغرافیایی آنها و مکاتب و مدارس و نوع تعلیمات و اهلیّت استادان و ارباب معرفت و دانشوران و پیران قوم، و نیز آنچه مربوط بوده است به فضای فرهنگی مناطق مختلف و چگونگی دسترسی ارباب تحقیق به مدارک و اسناد لازم. اما در مورد مترجمین آیات قرآنی، افزون بر اینها همّت و اجتهاد و استنباط محقّقین نیز مطرح می‌باشد. مثلاً چنین به نظر می‌رسد که مفسّرین گذشته سعی داشته‌اند تا به طور قطع آثار متقدّمان را پیش روی داشته باشند و احادیث و اقوال و روایات کهن را مدّنظر بگیرند، و در هر مورد به منابع و مآخذ معتبر رجوع نمایند تا آنچه از این رهگذر نقل می‌کنند و ارائه می‌دهند، بر مبنای سنّت باشد و شریعت و مسبوق به سوابق متقن و محکم. به عنوان مثال بسیاری از مترجمان فارسی زبان، حتی‌الامکان به آثار قدما از نوع تفسیر طبری و ترجمهٔ آن امعان نظر داشته‌اند. همچنان که به مآخذ مشابه آن در نقل احادیث و اخبار و روایات. پس از این لحاظ چه بسا ترجمهٔ دو نفر عالم از یک متن اصیل، مثل قرآن کریم، اما در دو محیط جغرافیایی مختلف، به اعتبار اطلاعاتی که از طریق منابع لازم کسب کرده‌اند، شاید یکدست و یکنواخت بنماید. همین امر خود معیاری است در توجّه مفسیرین، یا مترجمین مختلف قرآنی، به یک سبک خاصی. از این روی بعید نیست که نفوذ لهجه‌ها و دریافتهای شخصی در حدّ پایینی تحت‌الشّعاع آن سبک خاص قرار گرفته باشد. بعید نیست که صاحب لهجه‌ای که در هرات می‌نشیند، از باب اتقان و استحکام مطالبی که نقل می‌کند، به جای انتخاب لفظ رایجِ محلّی، به منبع معتبرتری رجوع می‌کرده است تا در تحقیق مورد نظرش، لفظی مستعمل و موثق را برگزینند و از لفظ مهمل یا لهجه‌ای به عمد دوری گزینند.

به نظر بنده، امروز هم کم و بیش وضع بر همین منوال است. مثل بنده‌ای ناچیز که می‌خواهد ترجمهٔ آیه‌ای از آیات قرآنی را نقل کند، از باب وثوق تمام، اگر به ترجمهٔ تفسیر طبری، یا ترجمهٔ کشف‌الاسرار، یا روض‌الجنان و امثال اینها رجوع نکند، به نظر کارش ناقص خواهد بود. پس به این اعتبار کلّی، شاید وجوه اشتراک در ترجمهٔ اغلب تفاسیر اصیل فارسی، از روی تقریب یکدست بنماید. این یکدستی و یکنواختی در بیان، همان چیزی است که بنده، به عنوان «سبک معیار» ترجمهٔ قرآنی از آن نام می‌برم. ویژگیهای مربوط به این سبک، مربوط می‌شود به ویژگیهای شخصیتی افراد و آنچه

وابسته است به روش زندگی کردن ایشان و همهٔ آنچه ایمان و اعتقاد و باورشان را سبب شده است. مثلاً همچنان که اکثر مسلمانها به سبکی واحد به ادای فریضهٔ نماز می‌پردازند و حرکات و سکناتی یکنواخت در ادای این فریضه دارند، باید تا حدّی قبول کرد که سبک کار و زندگی آنها هم تحت تأثیر همین فریضه یا انجام فرایضی از این نوع بوده باشد. انجام فریضهٔ نماز و ذکر اذکار و اوراد خاص، نمودار یک «سبک معیار» است، و البته هر چه خارج از این معیار باشد، ناصواب خواهد بود و ناروا.

در مقایسهٔ اوّلیّه بخشهایی از این دو تفسیر که ذکر شد، این نکته حاصل می‌شود که ترجمهٔ پاره‌ای از کلمات قرآنی به پارسی، لفظ گزیدهٔ واحدی است که معیار گزارش تفاسیر مختلف است، یعنی لفظی واحد از زبان فارسی، معادل لفظی واحد از تازی قرار گرفته است. این نکته بدان معنی نیست که باید فی‌المثل در تنظیم «فرهنگ‌نامهٔ قرآنی» در برابر هر لفظی از تازی یک لفظ فارسی قرار بگیرد و نه بیش از آن. تاریخ زبان، تحوّل زبان، گویشهای محلّی، جایگزین کلمات تنوّع قراءات، انتخاب معادلهای مختلف فارسی و نکاتی از این دست البته در کار مترجمان دخیل بوده است و ضبطهای مختلفی از عبارات تازی را می‌نماید. آنچه به عنوان معیار در این مقوله مطرح است، کاری است که مربوط می‌شود به مترجمین و مفسّرین بزرگ و برجسته که غالباً هم‌معصرند و در بسیاری موارد همپای. در این صورت است که دریافت مفسّرین بزرگ و مترجمین هوشمند، از معانی قرآنی صورتی کم و بیش واحد داشته است. همین امر موجب شده است تا شباهتهای کلّی در ترجمهٔ آیات قرآنی این دو مفسّر بزرگ دیده می‌شود. این شباهتها که بیشتر از جنبهٔ لفظی موردنظر ماست، نمودار سبک بیان گزارشگر این آیات است؛ سبکی که ناظر است به فهم درست مفسّر از مطلبی واحد، و از قرائتی خاص، در عین ایجاز و اختصار.

بنابر آنچه ذکر شد، چنین به نظر می‌رسد که این دو مفسّر بزرگ، بنابر روشی که در کارشان اتّخاذ کرده‌اند هر دو به یک سبک روی آورده‌اند. اتخاذ این سبک و توجّه به یک روش خاص، نمودار احتیاط آنهاست در حفظ امانتی که بر عهده داشته‌اند و رسالتی که بر عهده گرفته‌اند، و شاید به دلیل همین انگیزه است که محصول کارشان در بخشهایی از آنچه مطرح می‌کنند، صورتی واحد پذیرفته است.

و اما اینک به منظور رسیدگی به آنچه مطرح شد، نگارنده بخشهایی از این دو تفسیر را به صورت انتخابی برگزید تا روال کلّی کار هر دو مترجم را مقایسه نماید. برای این

منظور سعی نموده است تا به روش حسابگران و حسابگیران، ده آیه از ده سورهٔ مختلف را برگزینند با این قید که هر آیه حدود ده کلمه را شامل گردد. انتخاب چنین روشی از این جهت بود که هم امکان داوری تقریبی فراهم آید و هم بتوان از روی حساب و کتاب نسبتی بین این دو اثر برقرار کرد. پس بنابراین محاسبه بود که صد آیه را برگزید در حدّ هزار کلمه. با چنین تمهیدی، تصوّر می‌رود که بتوان نسبت مقایسه را بین این دو اثر به صورت عینی‌تری مطرح نمود.

نگارنده بنابر چنین روشی، ترجمهٔ صد آیهٔ مشابه را، هر کدام در برگه‌ای مقابل یکدیگر پیش‌نویس نمود و به دقّت موارد مشابه و جوانب مختلف آن را یادداشت نمود، و سرانجام مجموعهٔ یادداشتهای فراهم آمده را بنابر وضع و کم و کیفی که داشت به سه بخش علی‌حده تقسیم کرد؛ هر بخشی شامل آنچه کلیّت موضوع را شامل می‌شود. متأسّفانه به دلیل حجم زیاد مطالب، نقل همهٔ شواهد لازم در این مختصر لازم دانسته شد، لذا به جای نقل آن همه، بار دیگر از مجموعهٔ شواهد موجود، یکی دو نمونه را از هر سوره که معیار دیگر نمونه‌های مندرج در آن بخش است برگزید تا به عنوان معیار دیگر آیات بتواند مطرح کند و به بحث در آن بپردازد.

* * *

آنچه از خلال ترجمهٔ آیات موردنظر به دست آمد، این نتیجه حاصل گردید که قریب ثلث ترجمهٔ آیات مورد استشهاد ما، کاملاً به یکدیگر شبیه می‌نماید، بدین معنی که در بسیاری موارد حد و مرز کلمات و ترکیبات و دیگر مواد و عناصر زبانی با هم همسان می‌باشد. موارد زیر تا حدّی دال بر این معنی تواند بود.

سورهٔ فرقان (۲۵)

آیهٔ ۱۵: پیغامبر من گوی آن به یا آن بهشت جاویدی، آن که وعده دادند پرهیزگاران را این، ایشان را پاداش است و جایگاه.

(کشف‌الاسرار)

بگو آن بهتر است یا بهشت جاودانه، آن که نوید دادند پرهیزگاران را، باشد ایشان را پاداشت و بازگشت.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۲۶: پادشاهی براستی آن روز رحمن راست و آن روزی است بر کافران دشخوار.

(کشف‌الاسرار)

پادشاهی آن روز براست خدای را بود، و باشد روزی بر کافران دشخوار.

(روض‌الجنان)

سورهٔ شعرا (۲۶)

آیهٔ ۲۱: تا بگریختم از شما آنگه که ترسیدم از شما خداوند من مرا دانش بخشید و پیغام و مرا از پیغامبران کرد.

(کشف‌الاسرار)

بگریختم از شما چون ترسیدم از شما بداد مرا خدای من پیغامبری و کرد مرا از پیغامبران.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۰۹: نمی‌خواهم از شما هیچ مزدی نیست مزد من مگر بر خداوند جهانیان.

(کشف‌الاسرار)

و نمی‌خواهم از شما بر او از مزدی، نیست مزد من مگر بر خدای جهانیان.

(روض‌الجنان)

سورهٔ نمل (۲۷)

آیهٔ ۳: ایشان که به پای می‌دارند نماز و می‌دهند زکات و ایشان به رستخیز بی‌گماان می‌گروند.

(کشف‌الاسرار)

آنان که به پای دارند نماز را و بدهند زکات را و ایشان بدان جهان بی‌گمانان باشند.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۵: ایشان آنانند که ایشان راست عذاب بد، و ایشان در آخرت زیانکارانند.

(کشف‌الاسرار)

ایشانند آنان که ایشان راست بدی عذاب و ایشانند اندر آن جهان باشند زیانکاران.

(روض‌الجنان)

سورهٔ قصص (۲۸)

آیهٔ ۵: و می‌خواستیم ما که سپاس نهیم بر ایشان که بیچاره گرفته بودند در زمین، و ایشان را پیشوایان کنیم و کنیم ایشان را میراث‌بران.

(کشف‌الاسرار)

ما خواهیم که منّت نهیم بر آنان که ضعیف گرفتند در زمین و هم کنیم ایشان را امامان، و کنیم ایشان را میراث‌خوار.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۶: گفت خداوند من! من ستم کردم بر خود بیامرز مرا، بیامرزید الله او را که او آمرزگار است و بخشاینده.

(کشف‌الاسرار)

گفت موسی: ای خداوند من! بدرستی که من ستم کردم بر تن خود، پس بیامرز مرا، بیامرزید او را که اوست که آمرزنده و بخشاینده است.

(روض‌الجنان)

سورهٔ عنکبوت (۲۹)

آیهٔ ۲۸: و فرستادیم لوط را آنگه که قوم خویش را گفت: شما آن کار زشت می‌کنید، هیچکس بر شما پیشی نکرد با آن از جهانیان.

(کشف‌الاسرار)

و بفرستادیم لوط را ـ علیه‌السلام ـ چون گفت گروه خویش را، ای شما می‌آیید به کاری زشت که نگرفت پیشی بر شما بدان از یکی از جهانیان.

(روض‌الجنان)

سورهٔ روم (۳۰)

آیهٔ ۱۰: پس آنگه سرانجام ایشان که بدی کردند بد بود، از بهر آن که دروغزن گرفتند سخنان الله و بر آن افسوس می‌کردند.

(کشف‌الاسرار)

پس بود سرانجام آنان که کردند بدی آن که به دروغ داشتند به نشانه‌های خدای و بودند بر آن افسوس می‌داشتند.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۹: بیرون می‌آرد زنده از مرده، و بیرون می‌آرد مرده از زنده، و زنده می‌کند زمین را پس مرگ آن و فردا شما را همچنان از گور بیرون آرند.
(کشف‌الاسرار)

بیرون آرد خدای، زنده را از مرده و بیرون آورد مرده را از زنده و زنده کند زمین را از پس مردن و همچنین بیرون آورند شما را از گور.
(روض‌الجنان)

سورهٔ لقمان (۳۱)

آیهٔ ۴: ایشان که نماز به پای می‌دارند و زکات می‌دهند، و ایشان به روز رستاخیز بی‌گمانند. (کشف‌الاسرار)

آنان که به پای دارند نماز و بدهند زکات را، و ایشان بدان جهان ایشان بی‌گمان باشند.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۳ لقمان گفت: پسر خویش را ـ و او پند می‌داد او را ـ ای پسرک من انباز مگیر با الله که انباز گرفتن با او بیدادی است بزرگ.
(کشف‌الاسرار)

و چون گفت لقمان پسر خویش را ـ و او پند می‌داد او را ـ ای پسرک من همباز میار به خدای که همباز آوردن ستمی است بزرگ.
(روض‌الجنان)

سورهٔ سجده (۳۲)

آیهٔ ۷: آن کس که نیکو کرد آفرینش هر چیز و نیکو کرد هر چیز که آفرید آن را، و نخست مردم که آفرید از گل آفرید.
(کشف‌الاسرار)

آن که نیکو کرد هر چیزی را که آفرینش او، و اول بیافرید مردم را از گل.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۳۲: و کیست ستمکارتر از او که پند دهند او را به سخنان خداوند او، آنگه پس روی گرداند از آن، ما از ناگرویدگان کین کشانیم.
(کشف‌الاسرار)

کیست ستمکارتر از آن کس که پند دادند او را به نشانه‌های خدای او، پس روی بگردانند از آن، بدرستی که ما از جرمکاران کینه کشندگانیم.
(روض‌الجنان)

سورهٔ احزاب (۳۳)

آیهٔ ۱۲: و آنگه که دو رویان گفتند و ایشان که در دلهای ایشان بیماری بود، وعده نداد ما را خدا و رسول مگر مکر و فریب.
(کشف‌الاسرار)

و چون می‌گفتند منافقان و آن کسها که در دلهای ایشان بیماری شک بود، نکرد وعده ما را خدای و رسول او مگر فریفتن.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۴: گوی سود ندارد گریختن اگر گریزید از مرگ یاکشتن و آنگه که گریزید زنده نگذارند شما را مگر اندکی.
(کشف‌الاسرار)

بگو یا محمد نکند سود شما را گریختن اگر بگریزید شما از مرگ یا کشتن، و آنگاه ندهند شما را برخورداری مگر اندکی.
(روض‌الجنان)

سورهٔ سبأ (۳۴)

آیهٔ ۴: تا پاداشی دهد ایشان را که بگرویدند و کارهای نیک کردند، ایشانند که ایشان را آمرزش است و روزی بزرگوار نیکو بی‌رنج.
(کشف‌الاسرار)

تا پاداشت دهد آنان را که ایمان آوردند و کارهای نیکو کردند ایشان آنند که ایشان را آمرزش باشد و روزی کریمانه.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۲۰: راست کرد ابلیس بر ایشان ظن خویش بر پی وی برفتند خلق مگر گردی از گرویدگان.
(کشف‌الاسرار)

راست کرد بر ایشان ابلیس گمانش، پی او گرفتند مگر گردی از گرویدگان.
(روض‌الجنان)

مواردی از این دست که نقل شد، نمودار آن است که هر دو مفسّر در گزارش آیات قرآنی، سبک واحدی را مراعات می‌کنند که شباهت تام و تمامی با هم دارد. این اشتراک و وحدت در کار، اولاً مربوط می‌شود به متن واحد، و دیگر تعهّد و تقیّد هر دو مفسّر به واژگانی که گویای یک مفهوم خاص است.

در آنچه به اختصار به صورت ترجمهٔ آیات نقل شد، حدود ۹۰ درصد از کلمات و ترکیبات دو اثر با هم همساز و همسان می‌نماید، این همسانی به‌گونه‌ای است که اگر نحو جملات را در نظر نگیریم و تنها به شمارش صوری کلمات و ترکیبات هر آیه بسنده کنیم، بدین نتیجه می‌رسیم که هر دو مفسّر قرآنی، یک ملاک انتخابی و گزینشی در واژشناسی کلمات قرآنی و معادلهای فارسی داشته‌اند ـ کیفیّت این یکنواختی در مجموعه کلمات هر آیه به صورتی است که اگر از راه اشتباه و سهل‌انگاری و خطا، ترجمهٔ پاره‌ای از آیات مندرج در تفسیر کشف‌الاسرار را در متن مربوط به روض‌الجنان منظور داریم، و از آنِ روض‌الجنان را در متن کشف‌الاسرار بگنجانیم، هیچ دلیلی انتقادی و ادبی بر این سهل‌انگاری و مغالطه‌کاری نمی‌توان ارائه کرد. به منظور معاینهٔ دقیق آنچه عرض شد، نمونهٔ زیر را ـ از ترجمهٔ سورهٔ نمل (۲۷) آیهٔ ۵ پیش چشم قرار می‌دهیم:

ایشانند آنان که ایشان راست بدی عذاب، و ایشانند اندر آن جهان زیانکاران.	ایشان آنانند که ایشان راست عذاب بد، و ایشان در آخرت زیانکارانند.
(روض‌الجنان)	(کشف‌الاسرار)

با ملاحظهٔ کمّیّت کلمات در این نمونه و دقّت در صورت کلمات و ظاهر عبارات و مقایسهٔ این دو با یکدیگر، درمی‌یابیم که هر دو ترجمه از درستی و اعتبار و استحکام لازم برخوردار است، و دیگر آن که شیوهٔ نگارش و سبک بیان، بسیار به هم قریب می‌نماید. افزون بر اینها مجموعه الفاظ نیز به تقریب یکسان است، چنان که اگر ترجمهٔ موردنظر را در حد ۱۲ کلمه در نظر بگیریم، در مجموع می‌توان ۹ کلمهٔ مشترک در هر دو ترجمه سراغ گرفت. آنچه از این حیث با دیگر ترجمه‌های قرآنی تا عصر میبدی قابل سنجش است، کم و بیش چنین نسبتی دارد. بنابر وجود چنین نسبتی است که «سبک معیار» را در ترجمهٔ آیات قرآنی این دو اثر طرح می‌کنیم، سبکی که زبان و طرز بیان واحد و یکدستی را پیش چشم قرار می‌دهد و اندازه و میزان و ملاک معیّنی از استعمال واژگان را در قالب جمله‌بندی می‌نمایاند و می‌طلبد.

«سبک معیار» در ترجمهٔ آیات قرآنی، این ارزش و اعتبار را دارد که نه تنها یک پشتوانهٔ مهم فرهنگی است در امر ترجمهٔ آیات قرآنی، بلکه می‌تواند معیاری باشد در

شناخت ترجمه‌های اصیل قرآنی از ترجمه‌های ضعیف. این معنی از سوی دیگر در بررسی و شناخت تاریخ ترجمه و وضع زبان اهمیتی بسزا تواند داشت. علاوه بر آنچه نقل شد، موضوع از جهت نقد و بررسی و مقابله و مقایسهٔ ترجمه‌های کهن و اصیل، با آنچه بعدها ممکن است در اثر تصرّف نسّاخ صورت پذیرفته، ملاکی معتبر است. این سنجش و مقابله و سرانجام داوری، از جهت تصحیح متون و از جمله تصحیح تفاسیر فارسی نیز کارآمد است، چندان که می‌توان آثاری از این دست را با توجه به قراین موجود در متونِ هممعصر و همزمانش تصحیح کرد و مورد نقد و ارزیابی قرار داد.

***

سوای آنچه ذکر شد، به‌گونه‌ای دیگر از ترجمهٔ آیات قرآنی در این دو تفسیر برمی‌خوریم. در این گونهٔ اخیر هر دو مترجم حدّ متوسّطی از سبک معیار را مراعات می‌کنند، یعنی ترجمهٔ آیات قرآنی صاحبان این دو اثر در مقایسهٔ با یکدیگر اندکی متفاوت می‌نماید. البته وجود این امر مربوط می‌شود به نوع گزینش کلمات فارسی و آنچه منتخب هر کدام از صاحبان ترجمه می‌باشد. در این ویژگی، پاره‌ای اختلافات سبکی هم هست. نمونه‌های زیر گویایِ این معنی می‌باشد:

سورهٔ فرقان (۲۵)

	کشف‌الاسرار	روض‌الجنان
آیهٔ ۱:	بابرکت است و با بزرگواری آن که فرو فرستاد این نامهٔ جدا کننده بر بندهٔ خویش تا جهانیان را، آگاه کننده‌ای بود بیم نمای. (کشف‌الاسرار)	بزرگوار است آن که فرو فرستاد قرآن بر بنده‌اش تا باشد جهانیان را ترساننده. (روض‌الجنان)
آیهٔ ۵:	و گفتند این افسانه‌های پیشینیان است که محمد نوشتن آن خواست تا آن را بر وی خوانند و می‌دهند بامداد و شبانگاه. (کشف‌الاسرار)	و گفتند فسانه‌های پیشینگان است، بنوشته است آن را، املا می‌کنند بر او بامداد و شبنگاه. (روض‌الجنان)

سورهٔ شعرا (۲۶)

آیهٔ ۴: اگر ما خواهیم فرو فرستیم بر ایشان از آسمان یک آیت تا همه ایشان آن را نرم شوند و گردن نهاده. (کشف‌الاسرار)	اگر ما خواهیم بفرستیم بر ایشان از آسمان آیتی که باشد گردنهای ایشان را ذلیل. (روض‌الجنان)
آیهٔ ۴۴: بیفگندند رسنها و چوبهای خویش و گفتند به خدایی فرعون که ما بهْ آییم. (کشف‌الاسرار)	بیفگندند رسنهاشان و چوبهاشان و گفتند به عزّت فرعون که ما غلبه کنیم. (روض‌الجنان)

سورهٔ نمل (۲۷)

آیهٔ ۲۰: مرغ را بازجست و گفت چیست مرا که هدهد را نمی‌بینم یا از نادیدگان شد. (کشف‌الاسرار)	و باز جست مرغان را، گفت: چه بود که نمی‌بینم پو پو را، یا هست از غایب شوندگان. (روض‌الجنان)
آیهٔ ۳۸: سلیمان گفت ای مهینان سپاه، کیست از شما که تخت آن زن به من آرد پیش از آن که ایشان مسلمانی را به من آیند. (کشف‌الاسرار)	گفت سلیمان ـ علیه‌السلام ـ ای بزرگان کیست از شما که بیارد به من تخت بلقیس پیش از آن که آیند ایشان به من مسلمانان. (روض‌الجنان)

سورهٔ قصص (۲۸)

آیهٔ ۴۲: و بر پی ایشان پیوستم در این جهان نفرین و روز رستاخیز، ایشان فرا هلاکت و تباهی دادگانند. (کشف‌الاسرار)	و لازم کردیم ایشان را اندر این جهان لعنت و نفرین و روز رستاخیز ایشان سیاه‌رویان باشند. (روض‌الجنان)

آیهٔ ۵۳: آنگه که بر ایشان خوانند قرآن، گویند ما بگرویدیم به این. این راست است از خداوند ما که ما پیش از قرآن مسلمانان بودیم.

(کشف‌الاسرار)

و چون برخوانند بر ایشان قرآن، گویند ایمان آوردیم. بدان، بدرستی که آن حق است از خداوند ما ـ عزّوجل بدرستی که ما بودیم از پیش این مسلمانان.

(روض‌الجنان)

سورهٔ عنکبوت (۲۹)

آیهٔ ۳: بیازمودیم ایشان را که پیش اینان بودند ناچاره، الله آزماید تا ببینند ایشان که راست می‌گویند.

(کشف‌الاسرار)

امتحان کردیم آنان را که پیش ایشان بودند، داند خدای آنان را که راست گفتند و داند دروغزنان را.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۸: و اگر دروغزن گیرید، دروغزن گرفت گروهانی پیش از شما، و نیست بر فرستاده مگر پیغام رسانیدن آشکارا.

(کشف‌الاسرار)

و اگر به دروغ دارید، به دروغ داشتند امّتانی از پیش شما، و نیست بر پیغامبر مگر رسانیدن روشن.

(روض‌الجنان)

سورهٔ روم (۳۰)

آیهٔ ۳۶: و اگر که بچشانیم مردمان را بخشایشی، شاد شوند به آن، و اگر به ایشان رسد بدی به آنچه دستهای ایشان پیش فرا فرستاد ایشان نومید باشند.

(کشف‌الاسرار)

و چون بچشانیم مردمان را رحمتی، شادمانه شوند بدان، و اگر رسد ایشان را بدی بدانچه فراپیش داشته باشد دستهای ایشان، همی ایشان نومید گردند از رحمت خدای.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۴۵: تا پاداش دهد ایشان را که بگرویدند و نیکیها کردند از بخشندهٔ خویش که او دوست ندارد ناگرویدگان را.
(کشف‌الاسرار)

تا جزا دهد خدای ـ عزّوجلّ ـ آنان را که ایمان آوردند و کردند نیکیها از فضل خویش، بدرستی که او دست ندارد کافران را.
(روض‌الجنان)

سورهٔ لقمان (۳۱)

آیهٔ ۱۱: اینچه می‌بینید آفریدهٔ الله است، پس با من نمایید که آن چه چیزاند که ایشان آفریدند که فرود از اواند که کافران در گمراهی آشکاراند.
(کشف‌الاسرار)

این است آفرینش خدای، فرا می‌نمایید آنچه خیر است بیافریدند آنان که از فرودِ اویند، بل ستمکاران در گمراهی‌اند هویدا.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۱۹: و در رفتن خویش به چم باش و آواز خود فرود آر که زشت‌تر آوازها آواز خران است.
(کشف‌الاسرار)

میانه باش در رفتن تو و فرو دار از آواز خویش، بدرستی که زشت‌ترین آوازها آواز خران است.
(روض‌الجنان)

سورهٔ سجده (۳۲)

آیهٔ ۱۱: گوی بمیراند شما را و سپری کند شما را فریشتهٔ مرگ آن که برگماشته‌اند بر شما، و آنگه شما را با خداوند شما برند.
(کشف‌الاسرار)

بگو یا محمد بمیراند شما را فریشتهٔ مرگ، آن که موکّل کرده‌اند بر شما، پس سوی خداوند شما بازگردانندتان.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۲۱: و می‌چشانیم ایشان را از عذاب این جهانی فرود از عذاب مهین تا مگر بازگردند.
(کشف‌الاسرار)

و بچشانیم ایشان را از عذاب نزدیکتر فرودِ عذاب بزرگتر، یعنی عذاب دوزخ تا مگر ایشان بازگردند.
(روض‌الجنان)

سورهٔ احزاب (۳۳)

آیهٔ ۱: ای پیغامبر، بر پرهیز باش از ناخشنودی خداوند خویش و نگر فرمان نبری ناگرویدگان و دو رویان را، الله دانای است راست دانش از همیشه.

(کشف‌الاسرار)

ای پیغامبر، ایستاده باش فرمان خدای را و مبر فرمان کافران را و منافقان را، بدرستی که خدای هست دانا و با حکمت.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۲۷: و شما را میراث داد از ایشان زمین ایشان و خان و مان ایشان و مالهای ایشان و زمینی که هرگز در او نرفتند، والله بر همه چیز تواناست همیشه.

(کشف‌الاسرار)

و میراث به شما داد زمین ایشان و سرایهای ایشان و خواسته‌های ایشان و زمینی که سپرده بودند آن را و هست خدای بر همه چیزی توانا.

(روض‌الجنان)

سورهٔ سبأ (۳۴)

آیهٔ ۲۶: بگوی با هم آرد میان ما خداوند ما روز رستاخیز، پس کار گشاید میان ما به داوری راست، و او حاکم است کار برگشای دانا.

(کشف‌الاسرار)

بگو جمع کند میان ما خدای، پس حکم کند میان مان به راستی، و او حاکمی داناست.

(روض‌الجنان)

آیهٔ ۲۷: بگوی با من نمایید این انبازان که در او می‌بندند به انبازی، انبازی نیست و این دعوی راست نیست. آری اوست الله آن توانای دانا.

(کشف‌الاسرار)

بگو بنمای به من آنان را که در او رسانیدی به او انبازانی، پرگست بل اوست خدای قوی محکم کار.

(روض‌الجنان)

آنچه در نمونه‌های پیشین آمد، گویای «سبک معیار» به صورت کامل نیست، بلکه نمودار یک سبک نسبی است به عنوان «معیار نسبی» ترجمهٔ آیات قرآنی، یعنی سبکی در حدّ متوسّط و بینابین. برای دریافتِ روشنتر این معنی، می‌توان ترجمهٔ یک آیهٔ واحد را، مثل نمونهٔ زیر از سورهٔ احزاب (۳۳) آیهٔ ۱۰ پیش روی قرار داد و نسبت آن را با سبک معیار سنجید:

آنگه که به شما آمدند از زبر شما و از زیر شما، و آنگه که چشمها در چشم خانه‌ها از بیم بگشت و کژ گشت، و خواستید دلها که به گلو رسیده و به خدای ظن می‌بردید آنچه می‌بردید.

(کشف‌الاسرار)

چون آمدند به شما از زَور شما و از زیر شما، و چون بگشت از ترس چشمها و برسید دلهای شما بر گلو، و گمان بردید به خدای گمانها و اندیشه‌های گوناگون.

(روض‌الجنان)

با توجه به ترجمهٔ دو نمونهٔ فوق که هر کدام در حدّ ۲۵ کلمه را شامل می‌شود، ملاحظه می‌کنیم که حدّاقل در این مورد حدود ۱۲ کلمهٔ مشترک وجود دارد. این اشتراک البته که اشتراک لغوی است و صوری. پوشیده نیست که ممکن است هر کدم از دو مفسّر و مترجم از جنبهٔ اشتراک معنوی الفاظ، کلماتی را جایگزین کلمات مشابه قرار داده باشند؛ کلماتی از نوع «ظن» به جای «گمان»، و «بیم» به جایِ «ترس». با این وصف اگر اعتبار یکسانی برای کلمات معادل و مشابه قائل باشیم، باید گفت که: در این نوع از ترجمه نیز هر دو اثر به هم شبیهند و همانند، و شاید تا حدودی «سبک معیار» در هر دو صادق بوده باشد، این نکته را نیز نباید از یاد برد که چه بسا هر کدام از مفسّرین در پاره‌ای موارد قرائت خاصی از کلمه را مدّنظر داشته‌اند و به ترجمهٔ آن پرداخته‌اند، و به گمان بنده اگر ضبط نسخه بدلهای هر متن را نیز در این دو مقایسه در نظر بگیریم، شکّی نیست که صورت ترجمه به سبک معیار از آنچه می‌نماید نزدیکتر خواهد شد، و میزان اختلاف دو ترجمه کاستی خواهد گرفت.

* * *

علاوه بر دو گونهٔ فوق که از جنبهٔ تشابه صورت و لفظ در ترجمهٔ آیات قرآنی مطرح شد، گونه دیگری هم در ترجمه این دو تفسیر دیده می‌شود که وجه اختلاف هر یک نسبت به آن دیگری قابل اعتناست، چندان که گویی هر کدام از این دو مفسّر بزرگ

واژگان و اسلوب خاصّی در ترجمه آیات قرآنی داشته‌اند. بدیهی است در این نوع سوم هیچ کدام از این مترجمان تحت تأثیر سبک و سیاق واحدی نبوده‌اند، نمونه‌های زیر از این باب گویاست:

سورهٔ فرقان (۲۵)

آیهٔ ۶: گوی فرو فرستاد این نامه را، اوست آن کس که نهان داند در آسمانها و زمینها، و اوست که همیشه آمرزگار بود و بخشاینده.
(کشف‌الاسرار)

بگو فرو فرستاد آن که داند سرّ در آسمانها و زمین او بود آمرزنده و بخشاینده بوده است.
(روض‌الجنان)

آیهٔ ۹: این شگفت نگر که چون تو را مثلها زدند که درماندند و راه‌نیافتند.
(کشف‌الاسرار)

بنگر که چگونه زدند برای تو مثلها، گمراه شدند نتوانند راهی.
(روض‌الجنان)

سورهٔ شعرا (۲۶)

آیهٔ ۱۱۸: برگشای میان من و میان ایشان برگشادنی، و باز رهان مرا و ایشان که با من‌اند از گرویدگان.
(کشف‌الاسرار)

حکم کن میان من و ایشان حکم کردنی، و برهان مرا و آنان را که با من بودند از جملهٔ مؤمنان.
(روض‌الجنان)

سورهٔ نمل (۲۷)

آیهٔ ۳۲: بلقیس گفت: ای مهینان قوم، پاسخ دهید مرا در این کار من، من هرگز کاری را نینداختم و نبریدم و به سر نبردم تا آنگه که شما پیش من آیید.
(کشف‌الاسرار)

گفت بلقیس: ای مهتران اشارت کنید مرا در کار من نبودم من برنده و قطع کننده کاری را تا آنگاه که شما حاضر باشید.
(روض‌الجنان)

سورهٔ قصص (۲۸)

آیهٔ ۶: و ایشان آرمیده و ایمن در آن زمین جای دهیم و بنماییم فرعون و هامان و سپاه ایشان را از بنی‌اسراییل و مؤمنان آنچه از آن می‌پرهیزید و می‌ترسند.

(کشف‌الاسرار)

و تمکین کنیم ایشان را در زمین و باز نماییم فرعون را و هامان را و لشکرهای ایشان را از ایشان آنچه بودند حذر می‌کردند.

(روض‌الجنان)

سورهٔ عنکبوت (۲۹)

آیهٔ ۷: ایشان که بگرویدند و کارهای نیک کردند، بستریم از ایشان و ناپیدا کنیم بدیهای ایشان و پاداش دهیم ایشان را بر نیکوتر کاری که می‌کردند.

(کشف‌الاسرار)

و آنان که ایمان آوردند و عمل صالح کردند، ببریم از ایشان بدیهایشان و جزا دهیم ایشان را نیکو آنچه کرده باشند.

(روض‌الجنان)

سورهٔ روم (۳۰)

آیهٔ ۲۲: و هر که روی خویش و موی خویش و آهنگ خویش با الله سپارد و او نیکوکار بود و بی‌گمان، او دست در زد در استوارتر گوشه‌ای، و به الله گردد سرانجام همه کار.

(کشف‌الاسرار)

و هر که او قصد کند که آنچه کند تقرّب به خدای کند و او را گردن نهد و هستی خود به خدای تسلیم کند، او نیکوکار بود، بدرستی که دست در زده باشد به گوشه استوارترین و محکمترین، و به سوی خدای سُبحانه و تعالیٰ ـ باید سرانجام کارها.

(روض‌الجنان)

سورهٔ لقمان (۳۱)

آیهٔ ۲۳: و هر که کافر شود و به سپاس نیندیشد، اندوهگن مدار تو را نسپاس و ناگرویدن او، با ماست بازگشت ایشان تا آگاه کنیم ایشان را به پاداش دادن از آنچه می‌کردند که الله داناست به هر چه در دلهاست.

(کشف‌الاسرار)

و هر که کافر شود مه کندا اندوهگن تو را کافر شدن او با ماست بازگشت ایشان، پس بیاگاهانیم ایشان را بدانچه کردند تا بدرستی که خدای - عزّوجلّ - داناست بدانچه در دلها و سینه‌هاست.

(روض‌الجنان)

سورهٔ سجده (۳۲)

آیهٔ ۱۰: و گفتند که بریزیم و گم شویم در زمین، باش ما را آفرینش تو خواهند گرفت، نه چنان است که می‌گویند و جای انکار نیست، ایشان به خداوند خویش و انگیختنی به رستاخیز کافران‌اند.

(کشف‌الاسرار)

و گفتند: ای چون نیست گردیم اندر زمین، ای ما را زنده کند اندر آفرینش نو، بل که ایشان به باز رسیدن به خدای ایشان کافرانند.

(روض‌الجنان)

سورهٔ احزاب (۳۳)

آیهٔ ۱۴: و اگر گرد بر گرد خانه‌های ایشان فرو گیرند و بر ایشان درآیند، آنگه از ایشان خواهند که از اسلام، پس آیند به آن آیند، و ایشان آن جا هیچ درنگ نکنند مگر اندکی.

(کشف‌الاسرار)

و اگر درآیند بر ایشان از کناره‌های آن، پس خواهند از منافقان فتنه، بدهند آن را و نکنند درنگ به مدینه مگر اندکی.

(روض‌الجنان)

سورهٔ سبأ (۳۴)

آیهٔ ۵: و ایشان که بر سخنان ما خاستند و می‌کوشند در آن که ما را عاجز آرند و پیش شوند، ایشان راست عـذابـی از سـخت‌تر عـذابی دردنمای.

(کشف‌الاسرار)

و آنان که سعی کنند در آیات ما، عاجز کننده ایشان را عذابی باشد از عـذاب دردناک.

(روض‌الجنان)

در این مقایسه که به طور نسبی اختلاف بیشتری در متن عبارات و روش جمله‌بندی ترجمهٔ عبارات دیده می‌شود، هر یک از مترجمان، گویی قلم را لختی آزادتر از بند معیار لغزانده‌اند، به عنوان نمونه ترجمهٔ زیرین از سـورهٔ عـنکبوت (۲۹) آیـهٔ ۱۳ را مـلاحظه می‌کنیم:

ناچاره که بارهای گناهان خویش برمی‌دارند و بارهای بیراه کودکان خویش، و ایشان را بپرسند روز رستاخیز از دروغها که می‌گفتند.

(کشف‌الاسرار)

و برگیرند بارهای خود و بارهای گران خود، و بپرسند ایشان را روز قیامت از آنچه فـرا بافته بودند.

(روض‌الجنان)

دو نمونهٔ فوق که هر کدام حدود ۱۴ یا ۱۵ کلمه و ترکیب را شامل مـی‌شود، نـیک درمی‌یابیم که هر دو مترجم در عین رعایت اصالت ترجمه و دقّت در بیان مـطلب، بـه اقتضای سلیقه و بنا به وضع و حال خویش، واژگانی را بـرگزیده‌انـد کـه بـا آن دیگـری همساز و همخوان نیست، و شاید به همین سبب نیز سبک و سیاق عبارات در هـر دو متفاوت بنماید. اما آنچه مشهود است آن که وجوه اشتراک در این گونهٔ اخیر از حدّ ۵ کلمه یا ترکیب تجاوز نمی‌کند. به عبارت دیگر ثلث کلّ کلمات در یک آیه با هم مشابه می‌نماید. بدیهی است در این طرز از بـیان و نـقل تـرجـمه، نـباید دریـافت واحـدی از مترجمین توقّع داشت، بل باید دریافت واحدی از معنی مـجموعهٔ واژگـان در یک آیـه انتظار داشت. وجود چنین کیفیّتی مربوط است به معرفت هر کدام از مترجمین در ارتباط

با مقامی که دارند و زمینه‌ای که از جنبه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی بر آنها حاکم است.

باری بر خلاف دو مورد پیشین ـ که در اوّلی نوعی تقیّد به ضبط کلمات و ترکیبات مشابه دیده می‌شد، و در دومی این اصل تا حدودی مراعات شده بود ـ در این نوع سوم است که آزادی عمل و برخورد مترجم با کلمات مختلف فراتر از میزان معمول است و فروتر از حدّ معیار.

نتیجهٔ کلّی آن که در ۱۰۰ آیه از ۱۰ سورهٔ مختلف ـ بدین شرط و قید که هر آیه‌ای به طور نسبی حدود ۱۰ کلمهٔ قرآنی را شامل گردد، در مجموع ۱۰۰۰ کلمه را ملاک عمل قرار داده‌ایم تا معیاری سنجیده در مقایسه ترجمه این دو تفسیر فراهم آید. بر اساس محاسبهٔ ضمنی که نگارنده در یکایک آیات و ترجمه‌ها به عمل آورد، این معنی حاصل شد که ترجمهٔ ۲۹ آیه از دو تفسیر کاملاً با هم مشابه است، این نمونه‌ها، نمونه‌هایی از «سبک معیار» محسوب می‌شود. صورت دیگری از ترجمهٔ آیات نیز ملاحظه شد که کمابیش ترجمهٔ آیات با هم شباهتی دارند. در این مورد خاص ۴۶ آیه مطرح می‌شود، و در نوع ترجمه‌های دور از هم و بعید و غریب ۲۵ مورد به چشم می‌خورد. اگر این احصاء و سنجش با اندکی مسامحه توأم شود، باید گفت ۷۵ درصد ترجمهٔ آیات قرآنی این دو تفسیر به هم شبیه است و همسان و ۲۵ درصد ترجمه‌ها در حد ۲۵ درصد، با هم همخوانی دارد.

خلاصه و فرجام سخن آن که سبک ترجمهٔ آیات قرآنی در تفسیر کشف‌الاسرار و روض‌الجنان و روح‌الجنان و مقدّم بر این هر دو، ترجمهٔ تفسیر طبری و همطراز آنها ترجمه‌های قرآنی مربوط به قرن ۵ و ۶ همگی گویای سبکی خاص است که به عنوان «سبک معیار» از جنبهٔ تاریخی باید از آن نام برد؛ سبکی که مربوط می‌شود به شباهتها و تناسبهای واژگانی و استحکام و بلاغت لفظ و معنی، یعنی آنچه زادهٔ ایمان بوده است و اعتقاد و فهم درست و حق‌جویی و حق‌طلبی و راستی در قول و فعل.

علاوه بر آنچه ذکر شد، التفات عمدی مترجمین به بیان درست فارسی نیز از جهتی محلّ تأمّل است. ترجمهٔ آیات قرآنی کشف‌الاسرار و روض‌الجنان در نوع خود گنجینه‌ای است گرانبار از لفظ دری که در کنار کلام وحی خوش نشسته است. هر دو مترجم بزرگ بر این اعتقاد راستین بوده‌اند که باید کلام تازی را به پارسی برگردانند، و بحق به آنچه

خواسته‌اند، رسیده‌اند؛ اما گاه هست که گویی پاره‌ای از کلمات، اعلام و مصطلحات از این اصل به دور افتاده، و به گمان من این وضع مربوط می‌شود به کلمات مشترک بین دو زبان که در آن عصر رواج پیدا کرده است، این گونه کلمات عبارتند از:

آیت، ابراهیم، ابلیس، اسلام، اقتدا، الله، امام، اهل، ایمن، باطل، بشارت، بل، بلقیس، بنی‌اسراییل، تسبیح، تمکین، ثنا، ثواب، جزا، جمع، حاضر، حاکم، حرام، حرب، حذر، حکمت، حمد، خلاف، خلق، دعوی، دین، ذلیل، رسول، روح، زکات، ساعت، سرّ، سلیمن، لذّت، شک، صبر، ضعیف، ظنّ، عاجز، عذاب، عرش، عزیز، علم، عمل، عهد، غایب، غلبه، فخر، فرعون، فضل، فعل، قرآن، قصد، قطع، قوم، قیامت، کافر، کتاب، لعنت، لقمان، لوط، مؤمن، متروک، متکبّر، مثل، محرم، محمد، معبود، مکر، منافق، موسی، موکّل، میراث، وعده، وقت، هام، هامان، هجرت، یعقوب.

یعنی آن گونه کلماتی که یا نمی‌توانسته است معادلی فارسی بگیرد، یا آن که خود رنگ فارسی پذیرفته است. در مقایسهٔ این گونه واژگان با کلمات فارسی، باید گفت که نسبت آنها در حدّ ۵ درصد است یا کمی بیشتر از آن و اما نسبت کلمات عربی به فارسی در ترجمهٔ کشف‌الاسرار اندکی کمتر است از ترجمهٔ تفسیر ابوالفتوح رازی، و شاید که این امر مربوط می‌شود به وضع زبان در دو منطقهٔ جغرافیایی، یکی در شرق ایران آن روزگار، و دیگری در غرب.

برخی از منابع فارسی کشف‌الاسرار

در «النوبة‌الثالثة»

اکبر نحوی

عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز

بررسی استفاده‌های شعرا و نویسندگان بزرگ از نوشته‌های پیشینیان خود و تعیین میزان اخذ و اقتباس و انفعالات آنان از نگاشته‌های گذشتگان کاری بس مهم است که می‌باید دربارهٔ همهٔ آثار طراز اول ادب ما انجام گیرد تا سهم هر یک از شعرا و نویسندگان گمنام و با نام در پیدایش یک اثر ادبی بزرگ آشکار گردد. این نوع پژوهشها دربارهٔ ادبیات کهن فارسی که بسیاری از آثار مکتوبش در طی هجومهای متوالی اقوام وحشی از میان رفته کاری است مشکل و توانفرسا، گرچه یکباره سبب ناامیدی یک پژوهنده مصمم نتواند شد.

یکی از آثار بزرگ ادب فارسی که جای دارد دربارهٔ منابع و مآخذ آن تحقیق شود کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار اثر جاودانه خواجه رشیدالدین ابوالفضل میبدی است که چونان گوهری تابناک بر تارک تفاسیر فارسی می‌درخشد.

این تفسیر گرانقدر از جهات گوناگون ارزشمند و مغتنم است:

در النوبةالاولی به لحاظ لغات و ترکیبات سره فارسی و استعمال حروف و صفات و قیود و افعالی که به صورتی خاص قرار گرفته است و از برای شناخت لهجات فارسی سخت سودمند است.

در النوبةالثانیه به لحاظ تفسیر و تبیین لغات و وجوه قرآن، ذکر مکی و مدنی بودن آیات، اختلاف قراءات، توجیه مسائل صرفی و نحوی آیات، شأن نزول آیات، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، طرح مسائل فقهی حول آیات احکام و ذکر اقوال صحابه و تابعین و بنیانگذاران مذاهب مختلف اسلامی، ایراد مسائل کلامی، داستان پیامبران، بیان فضیلت آیات ... و مطالب متنوع و ارزشمند دیگر.

در این بخش با اینکه مبنای کار میبدی بر فارسی‌نویسی است، گهگاه تحت تأثیر منابع خود صفحه یا صفحاتی را به زبان عربی نوشته است.

در النوبةالثالثة تفسیر و تأویل آیات است به قول مؤلف «بر لسان اهل اشارت و بر ذوق جوانمردان طریقت» که نفیس‌ترین بخش این کتاب ارجمند را تشکیل می‌دهد. دریایی است از ذوق و اندیشه. مجموعه‌ای است از سخنان دلاویز میبدی و دیگر عارفان پاک‌نهاد گرمرو. سفینه‌ای است از ترانه‌های شورانگیز عارفان.

غالب مطالب میبدی در بخش دوم متکی بر تفاسیر کهن عربی و اقوال و نظریات مفسرین اولیه قرآن کریم است و ظاهراً در این بخش از کتابهای فارسی فایده نبرده است.

در بخش سوم منابع کار میبدی را به چند دسته تقسیم توان کرد:

۱ـ احادیث پیامبر اکرم و ائمه اطهار، علیهم‌السلام.

۲ـ تفسیر خواجه عبدالله انصاری. میبدی خود تصریح می‌کند که اساس کارش این تفسیر بوده است و جای جای کشف‌الاسرار تحت عناوینی چون «پیر طریقت گفت»، «شیخ‌الاسلام گفت» ... از این تفسیر نقل می‌کند. بعلاوه سوای این تفسیر، میبدی از مناجاتها و دیگر نوشته‌های خواجه نیز گهگاه استفاده کرده است.

۳ـ اقوال و مأثورات صوفیه.

۴ـ کتابها و تفاسیر عربی، مانند تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، تفسیر ابن عطا، آثاری از حکیم ترمذی، المجالس احمد غزالی[1] ...

۵ـ ابیات فارسی از احمد غزالی، سنایی، احمد سمعانی ...

۶ـ ابیات عربی از حسان، بحتری، لبید، فرزدق ...

۷ـ برخی از کتب عرفانی فارسی.

میبدی جز در مورد تفسیر خواجه عبدالله هیچگاه دربارهٔ منابع فارسی خود سخن نمی‌گوید، چنانکه خواننده گمان می‌برد که آنچه در النوبةالثالثه آمده تماماً محصول ذوق و اندیشهٔ میبدی است. ما در این مقاله اختصاصاً برآنیم تا نشان دهیم که میبدی در این بخش از تفسیر خویش علاوه بر آثار خواجه عبدالله از دیگر کتابهای فارسی نیز فایده برده است و عبارات و گاه صفحاتی از آنها را در کشف‌الاسرار گنجانیده بی‌آنکه از نویسندگان آنها نام ببرد. این نوع اخذ و اقتباس ممکن است سبب گردد تا کسانی بر وی خرده گیرند. اما در توجیه آن باید گفت:

در فرهنگ گذشتهٔ ما تعلیم و تعلم بی‌هیچگونه مزد و چشمداشتی انجام می‌گرفت. کتابهایی هم که در این مراودت علمی نوشته می‌شد میراثی عام و مشترک بود که هر طالب علمی به هر میزان و به هر صورت می‌توانست از آن اخذ و اقتباس کند بی‌آنکه نیازی به ذکر مأخذ خود داشته باشد. امروز این مطلب برای ما بسیار شگفت‌انگیز و ناپسند می‌نماید، اما چنانکه نشان خواهیم داد در گذشته سنتی فوق‌العاده عام و شایع بود. میبدی هم مانند بسیاری از دیگر نویسندگان گذشته به شیوهٔ معتاد عصر خویش عمل کرده است و البته به سطح معارف دانشمندان عصر خود نیز توجه داشته و گمان نمی‌برده است که ممکن است روزگاری کتابش از این دیدگاه مورد ارزیابی قرار گیرد و احیاناً بر وی خرده گیرند.

این نکته را نیز باید در نظر داشت که این کتابها در عصر میبدی بسیار معروف بوده است و او ضرورتی نمی‌دیده که جای جای کتاب خویش به آنها ارجاع دهد، گرچه سیاقت سخن و طرز انشای میبدی نیز مجالی را برای این امر باقی نگذاشته است.

نیازی به گفتن نیست که این موضوع هیچگاه کمترین خدشه‌ای به اصالت و ارزش این تفسیر بی‌نظیر وارد نمی‌سازد. وارسیدن و پژوهش در این موضوع ما را به آبشخورهای فکری میبدی رهنمون می‌کند و موفق می‌شویم تا از این رهگذر به شناختی هر چه جامعتر از کشف‌الاسرار و مؤلفش نائل آییم.

نمونه‌هایی از اقتباسهای گذشتگان از آثار یکدیگر

... و اتفاق چنان افتاد که روزی سلیمان‌بن عبدالملک بار داده بود و همهٔ بزرگان دولت و ندیمان حضرت در خدمت مرتب بودند بر زبان او چنان رفت که ملک من از ملک سلیمان‌بن داود، علیهماالسلام، اگر بیشتر نیست کمتر نیست الا آنک او را با دو دیو و پری و وحوش و طیور در فرمان بود و ...

(تاریخ برامکه، ص ۲۷۵)[۲]

چنین گوید که روزی سلیمان‌بن عبدالملک بار داده بود و همهٔ بزرگان دولت او و ندیمان حاضر بودند. بر زفان او چنان رفت که ملک من از ملک سلیمان داوود، علیهماالسلام، اگر بیشتر نیست کمتر نیست الا آن که او را باد و دیو و پری و وحوش و طیور در فرمان بودند و ...

(سیرالملوک، ص ۲۳۴)[۳]

چندین صفحهٔ «تاریخ برامکه» لفظ به لفظ در «سیرالملوک» دیده می‌شود.

***

... و چون داوری افتدت دلیر مباش که دلیر بودن به داوری نشان ستمکاری بود و خویشتن را به سوگند خوردن معروف مکن ...

(خردنامه، ص ۳۹ـ۳۸)[۴]

... پس اگر داوری افتد در داوری دلیر مباش که دلیری به داوری اندر، نشان ستمکاری بود و تا بتوانی هرگز سوگند به دروغ و راست مخور و خویشتن را به سوگند خوردن معروف مکن ...

(قابوسنامه، ص ۱۱۰)[۵]

بسیاری از فقرات «خردنامه» با «قابوسنامه» مشترک است. به تحقیق بر بنده معلوم شده است که مؤلفین خردنامه و قابوسنامه مطالب خود را از کتاب ثالثی که فعلاً آن را نمی‌شناسیم اخذ کرده‌اند نه از یکدیگر.

اگر بنده‌ای خری هشیار باش که آدمی خریدن علمی است دشوار و بسیار بردهٔ نیکو بود که چون به علم در وی نگری به خلاف آن باشد. و بیشتر قوم گمان برند که برده خریدن از جملهٔ دیگر بازرگانیهاست و ندانند که برده خریدن و علم آن از جملهٔ فیلسوفی است.

(قابوسنامه، ص ۱۱۱)

... چون غلام و کنیزکِ اشترا نمایی و حاصل کنی هشیار باش چه آدمی خریدن علمی است دشوار و گمان اکثر مردم آنکه برده خریدن و علم آن از جملهٔ بازرگانی است اما از جملهٔ فیلسوفی است ...

(انیس‌الناس، ص ۲۴۹)[۶]

***

... و چون شوهر در مال زن تصرف کند زن او را به منزلت خدمتگاری و معاونی شمرد و او را وزنی و وقعی ننهد و انتکاس مطلق لازم آید تا به فساد امور منزل و تعیش بازگردد و چون عقدهٔ ...

(اخلاق ناصری، ص ۲۱۶)[۷]

و چون شوهر در مال زن تصرف کند زن او را به منزلهٔ خدمتگاری و معاونی شمرد و او را وقعی و وزنی ننهد و وقوع این صورت به افساد امور و کدورت تعیش بازگردد، پس چون عقدهٔ ...

(انیس‌الناس، ص ۲۲۲)

بسیاری از مضامین و مطالب «انیس‌الناس» مأخوذ از قابوسنامه و اخلاق ناصری و کلیله و دمنه و گلستان است.

و چون کودک کاری نیک بکند و خوی نیکو بر وی پدید آید وی را بر آن بستاید ... و اگر خطایی کند یکبار دوبار نادیده انگارد تا سخن، خوار نشود خاصه که پنهان دارد چه اگر بسیار گرفته آید با وی دلیر شود و آشکارا بکند. چون معاودت کند یک بار اندر سرّ توبیخ کند.

(کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۲۸)

او (= کودک) را به هر خلقی نیک که از او صادر شود مدح گویند و اکرام کنندوبرخلاف آن توبیخ و سرزنش و صریح فرا ننماید که بر قبیح اقدام نموده است بلکه او را به تغافل منسوب کنند تا بر تجاسر اقدام ننماید و اگر بر خود بپوشد بر او پوشیده دارند و اگر معاودت کند در سرّ او را توبیخ کنند.

(اخلاق ناصری، ص ۲۲۴)

پر واضح است که خواجه نصیرالدین نوشتهٔ امام غزالی را به سبک و بیان خود تغییر داده است.

... شمس‌الدین در عهد تاج‌الدین از عکس گرگ هراسان بود. در عهد خویش شیر بیشه را به دم گرفت. اصالت نسبی نداشت چنانکه استر را تفاخر بود بدانکه خالش اسب است تفاخر او بدان بود که قوام‌الدین ابوالقاسم خالش بود ... دیوان طغرا بر قوام‌الدین پسر قوام‌الدین ابوالقاسم تقریر کرد. برادرش

... اصالت نسبی نیز نداشت چنانکه استر را تفاخر بدان بود که مادرش اسب است تفاخر او بدان بود که قوام‌الدین وزیر خالش بود ... دیوان طغرا و انشا را به خال زادهٔ خود قوام‌الدین‌بن قوام‌الدین وزیر داد برادرش جلال‌الدین بدان منصب لایق‌تر بود و او در این معنی گفت:

جلال‌الدین لایق‌تر بود ... جلال‌الدین در این معنی گفت:

ای صد (کذا) ز حکم تو به در نتوان شد
وز خطهٔ عقل راست بر نتوان شد (؟)
تو خر خواهی تا مراعات کنی (کذا)
از بهر مراعات تو خر نتوان شد
(تاریخ‌الوزراء، ص ۱۴۹)[9]

ای صدر ز حکم تو بدر نتوان شد
وز خطهٔ عقل زاستر نتوان شد
تو خر خواهی تا که مراعات کنی
از بهر مراعات تو خر نتوان شد
(نسائم‌الاسحار، ص ۸۳)[10]

*

مؤلف نسائم‌الاسحار هیچگاه از تاریخ‌الوزارء نام نمی‌برد! در عوض این خواندمیر در «دستورالوزراء» و نظام‌الدین عقیلی در «آثارالوزراء» بسیاری از مواضع نسائم‌الاسحار را نقل کرده‌اند و از این کتاب نام نبرده‌اند!

برخی از منابع فارسی کشف‌الاسرار

۱ـ سوانح‌العشاق

اثر احمد غزالی است. نخستین نگاشتهٔ فارسی دربارهٔ عشق و عاشق و معشوق است که از بدو تألیف بسیار مورد توجه و تقلید واقع گردید. غزالی در سال ۵۲۰ که میبدی کار خود را آغاز کرد درگذشت. بیش از بیست بیت فارسی کشف‌الاسرار از این کتاب برگرفته شده و تا آنجا که بنده متوجه شده‌ام در یک مورد نیز میبدی عباراتی را از سوانح نقل کرده است:

در ابتدا بانگ و خروش و زاری بوَد، که هنوز عشق تمام ولایت نگرفته است. چون کار به کمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره و نزاری بدل گردد، که آلودگی به پالودگی بَدَل افتاده است چنانکه گفت:

... در بدایت کار و عنفوان ارادت، مبتدی را بانگ و خروش و نعره و زاری بود که هنوز عشق وی ولایت خود به تمامی فرو نگرفته بود، پس چون کار به کمال رسد و صفاء معرفت قوی گردد و سلطان عشق ولایت به تمامی فرو گیرد آن خروش و زاری در باقی شود شادی و

ز اول که مرا به عشق کارم نو بود
همسایه به شب ز نالهٔ من نغنود
کم گشت کنون ناله چو دردم بفزود
آتش چو همه گرفت کم گردد دود
(سوانح، ص ۲۳)[11]

طرب در پیوندد به زبان حال گوید:
ز اول که مرا عشق نگارم نو بود
همسایه به شب ز نالهٔ من نغنود
کم گشت کنون ناله که عشقم بفزود
آتش چو همه گرفت کم گردد دود
(کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۲۳۹)

۲ـ رسالهٔ عینیه

مکتوبی است از احمد غزالی به عین‌القضاة همدانی که در آن بسیاری نکات و دقایق عرفانی را مطرح ساخته است. چند مورد اقتباس میبدی از این رساله بدین قرار است:

جرم بایسته [را] در حلم پنهان می‌کند که: «ذَکَرُوااللّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ» و نابایست را در کار خود سرگردان می‌دارد که: «نَسُوااللّهَ فَنَسِیَهُمْ»
اذا بَرِمَ المولی بخدمة عبده
تجنَّی لَهُ ذنباً و لیس له ذنبُ
درد نابایست را درمان نیست وحسرت راندگان را نهایت نه (نسخه بدل: نیست)
(رساله عینیه، ص ۲۱۲)[12]

جرم بایسته در حلم خود پنهان می‌کند که: «ذَکَرُوااللّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ» و نابایسته را در کار خود سرگردان می‌دارد که: «نَسُوا اللّهَ فَنَسِیَهُمْ» درد نبایست را درمان نیست و حسرت راندگان را نهایت نیست:
اذا بَرِمَ المولی بخدمة عبده
تجنَّی لَهُ ذنباً و إن لم یکن ذنب
(کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۴۴۸)

«احکم‌الحاکمین» جمع می‌آرد و ارحم‌الراحمین در می‌گذارد فضل بی‌منت او یکی را می‌نوازد و عدل بی‌علت او دیگری می‌گذارد «فَأَمّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِینُهُ فَهُوَ فِی عِیشَةٍ راضِیَةٍ وَ أَمّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِینُهُ فَأُمُّهُ هاوِیَةٌ» بوی مشک

به فضل بی‌منت دوست را می‌نوازد که ارحم الراحمین است به عدل بی‌علت دشمن را می‌گذارد که احکم‌الحاکمین است. دوست موج دریای کرم دید به فضل او بیفروخت. دشمن زخم کبریاء قدم دید به عدل او بسوخت. عمر

رقم است و رنگ در لاله عَلَم. عمر در بتخانه مقبول و عبدالله اُبَیّ در مسجد مخذول.

(رسالهٔ عینیه، ص ۲۲۴)

خطّاب در بتخانه مقبول و سیّآت او مغفور که: «وَ هُوَالْغَفُورُ الْوَدُودُ» عبدالله اُبَـی در مسجد مخذول و حسنات او مردود که: «اِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیدٌ.»

(کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۴۴۷)

بسا رویها که در لحد از قبله بگردانند. بس آشنا که در شب اولین بیگانه خوانند یکی را گویند: «نم نومةَالعروس» دیگری را گویند: «نم نومةَ المنهوس»

(رساله عینیه، ص ۲۲۲)

... بس روی که در لحد از قبله بگردانند. بس آشنا را که در شب نخستین بیگانه خوانند. یکی را می‌گویند: «نم نومة العروس» دیگری را می‌گویند: «نم نومةالمنحوس» (کذا)

و چنانکه: «سِیٰماهُم فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ» بیان است: «یُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِیٰماهُمْ» نشان است.

(رسالهٔ عینیه، ص ۲۱۱)

یکی را «سِیٰماهُمْ فِی وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِالسُّجُودِ» بیان است، یکی را «یُعْرَفُ‌الْمُجْرِمُونَ بِسِیٰماهُمْ» نشان است.

(کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۱۲۲)

۳ـ رَوح‌الارواح

اثر گرانقدر احمد سمعانی از محدثین و مذکرین قرن پنجم و ششم. شرح احوال او را عبدالکریم سمعانی ـ برادرزاده‌اش ـ در کتاب الأنساب آورده و می‌گوید احمد سمعانی در ۵۳۴ درگذشت. روح‌الارواح کتابی است در شرح اسماء الحسنی مبتنی بر شیوهٔ مذکران و واعظان پیش از مغول. شکستگی عبارات و روانی و شورانگیزی نثر این کتاب که مشحون به نکات و دقایق عرفانی و اقوال و حکایات بزرگان دین و عرفان است، آن را در کنار شاهکارهای مسلم ادب فارسی قرار داده است. میبدی از این کتاب نفیس به فراوانی فایده برده و بسیاری از عبارات آن را لفظ به لفظ در کشف‌الاسرار آورده است.

سال نگارش روح‌الارواح معلوم نیست. اما به همه حال باید پیش از ۵۳۴ ـ سال

درگذشت سمعانی - پرداخته شده باشد.

چون میبدی تألیف خود را در ۵۲۰ آغاز کرده است ممکن است کسانی گمان برند که شاید سمعانی مطالب خود را از کشف‌الاسرار گرفته نه آنطور که ما گمان کرده‌ایم. این تصور به چند دلیل باطل است. برای پرهیز از اطالهٔ کلام به ذکر یکی از دلایلی که اقتباس میبدی را از روح‌الارواح تأیید می‌کند بسنده می‌کنیم:

سمعانی در شعر نیز دست داشته و «رهی» تخلص می‌کند و برخی از اشعار خود را در روح‌الارواح به مناسبت آورده است:

تا به بقای تو «رهی» گشت شاد خط فنا گرد خود اندر کشید

***

گفتم رحمی کن که «رهی» درویش است گفتا که مرا هزار چاکر بیش است

گفتم ز فراق تو دلم پر ریش است گفتا که تو را گله ز بخت خویش است

و موارد دیگر.

میبدی در جلد ششم عبارتی را از روح‌الارواح برگرفته که بیتی از سمعانی هم در ضمن آن دیده می‌شود. از همین مورد معلوم می‌گردد که میبدی مطالب خود را از روح‌الارواح گرفته است نه عکس آن:

ای جوانمرد هر منزلی که سلطان به آن منزل فرو خواهد آمدن از پیش شرط بود که فراشی بیاید و آن منزل بروبد و خس و خاشاک دور کند و چهار بالشِ سلطان بنهد تا چون سلطان در رسد کار ساخته بود و منزل بپرداخته. همچنین چون سلطان عزت الاالله به سینه‌ای نزول خواهد کرد فراش لااله از پیش بیاید و ساحت سینه را به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریت و آدمیّت و شیطانیت و انسانیت را نیست کند و آب رضا بزند و فرش وفا

قوله «اللهلااله‌الاهو» هر منزل که سلطان آنجا فرو خواهد آمد فراش باید که از پیش برود و آن منزل بروبد از خاشاک و خس پاک کند، چهار بالش سلطان بنهد تا چون سلطان در رود کارها ساخته بود و منزل پرداخته. چون سلطان عزت الاالله به سینهٔ بندهٔ نزول کند فراش لااله از پیش بیاید و ساحت سینه به جاروب تجرید و تفرید بروبد و خس و خاشاک بشریت و آدمیت و شیطنت نیست کند و بیرون اوکند آب رضا بزند، فرش وفا بیفکند عود صفا بر مجمره ولا

بگستراند (نسخه بدل: بیفکند) و عود صفا بر مجمر رضا برسوزد و چهار بالش سعادت و تخت سیادت بنهد تا چون سلطان الاالله در رسد در مهد عهد بر سریر سرّ تکیه زند.

تکیه بر جان «رهی» کن که تو را باد فدا
چه کنی تکیه بر آن گوشهٔ دار افزینا

(روح‌الارواح، ص ۷)[۱۳]

بسوزد چهار بالش سعادت و دست سیادت بنهد تا چون سلطان الاالله در رسد در مهد عهد بر سریر سرّ تکیه زند شعر:

تکیه بر جان رهی کن که تو را باد فدا
چکنی تکیه بر آن گوشهٔ دار افزینا

(کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۲)

نمونه‌های دیگر

آدم را ـ علیه‌السلام ـ آن سالک اول، آن چشمهٔ لطف ازل آن صندوق اعجوبه‌های قدرت، آن حقه لطیف حقیقت آن نهال بوستان کرامت، میان مکه و طائف در مهد عهد معارف خوابانیده و آن قد با قدر آراسته و به مقراض حسن و جمال پیراسته، لیکن هنوز عَندلیب روح در باغ دماغ او آشیان ناساخته. آن شور بخت شور چشم برگذشته به دست حسد آن نهال (نسخه بدل: نهاد) را بجنبانید ...

(روح‌الارواح، ص ۵۹۷)

آدم صفی آن سالک اول، آن چشمهٔ لطف ازل آن صندوق اعجوبه‌های قدرت، آن حقه لطف حقیقت، آن نهال بوستان کرامت، روزگاری او را در میان مکه و طائف در مهد عهد معارف بداشتند آن شور بخت شور چشم ابلیس به وی برگذشت به دست حسد نهاد او را بجنبانید ...

(کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۱۰۰)

برهان نبوت انبیاء از راه دیده‌ها درآمد، اما برهان رسالت محمدی از راه دلها درآمد. هیچ رسول نبود الا که حق او را معجزه‌ای ظاهر داد چنانکه دیده‌ها

هر پیغامبری که آمد برهان نبوت وی از راه دیده‌ها درآمد و برهان نبوت محمد عربی از راه دلها درآمد. هر پیغامبری را معجزه‌ای ظاهر دادند:

بدید. اما معجزهٔ ابراهیم آتش بود و معجزهٔ موسی ید بیضا و معجزهٔ عیسی احیاء موتی ...

(روح‌الارواح، ص ۶۱۱)

معجزه ابراهیم آتش بود که وی را نسوخت و همچون بستان گشت. معجزهٔ موسی عصا و ید بیضا بود، معجزهٔ عیسی احیاء موتی بود ...

(کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۲۵۳)

ای درویش لطفی و قهری داشت بر کمال و جلالی و جمالی داشت برکمال خواست که این گنجها را نثار کند، یکی را در باغ فضل تاج لطف بر سر نهد و یکی را در زندان عدل داغ قهر بر جگر نهد و یکی را در نار جلال بگدازد ...

(روح‌الارواح، ص ۱۷)

او جل جلاله قهری و لطفی داشت بر کمال، جلالی و جمالی داشت بی‌زوال. خواست که گنجها نثار کند، یکی را در باغ فضل تاج لطف بر سر نهد، یکی را در زندان عدل داغ قهر بر جگر نهد، یکی را در نار جلال بگدازد ...

(کشف‌الاسرار، ج ۹، ص ۱۶)

ابراهیم و اسماعیل را ـ صلوات‌الله علیهما ـ گفت: مرا خانه‌ای بنا کنید بوادٍ غیر ذی زرع، از مشتی سنگ، از یک جانب او برّی بی‌نهایت، و از یک جانب او بحری بی‌غایت و ...

(روح‌الارواح، ص ۱۲۱)

ابراهیم و اسماعیل را گفتیم که: مرا خانه‌ای بنا کنید «بوادٍ غیر ذی زرع» از مشتی سنگ خاره از یک جانب او برّ بی‌نهایت و از یک جانب او بحر بی‌غایت ...

(کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۲۲)

اینک نشانی موارد دیگر:

کشف‌الاسرار	روح‌الارواح
۵/۴۲۲	۶۲۵ و ۲۶
۵/۵۰۳	۲۰۶
۵/۵۶۵	۲۴۱
۶/۶۱	۱۸۳
۶/۳۵۷ و ۸	۴۲۴ و ۲۵
۶/۴۱۰	۱۷
۶/۴۴۲	۱۱۴
۶/۵۴۲	۵۸۶
۶/۵۴۴	۵۸۷
۷/۵۶	۲
۷/۱۶	۶۲
۸/۱۳۴	۵۱۸
۸/۲۵۳	۶۱۱
۸/۳۸۷	۴۶۴
۸/۴۷۱	۴۶۳
۸/۴۸۱	۴۱۳
۸/۵۱۹	۶۰
۸/۵۲۰	۴۱
۸/۵۳۰	۷۷ و ۷۸
۸/۵۳۱	۸۱ و ۸۲
۸/۵۴۵ و ۶	۶۳ و ۶۴
۹/۳۳ و ۳۴	۲۴-۲۶
۹/۸۸	۴۶۲
۹/۱۱۷	۸۴
۹/۲۹۸	۶۱۵
۹/۲۹۹	۶۱۵
۹/۳۵۷ و ۸	۲۱۱
۹/۳۷۹	۲۱۴-۲۱۵
۹/۴۲۲	۱۶۱
۹/۴۲۲	۱۶۳
۹/۵۰۵	۱۱۸-۱۱۹
۱۰/۴۱	۵۰
۱۰/۱۳۴ و ۵	۱۶۳
۱۰/۶۵۵	۱۶۵

میبدی چون به تفسیر سورهٔ نحل ـ میانه جلد پنجم ـ می‌رسد، شروع به اخذ و اقتباس از روح‌الارواح می‌کند. به احتمال قوی تألیف کشف‌الاسرار تا سالها بعد از ۵۳۴ ـ سال مرگ سمعانی ـ دوام داشته است. میبدی در عصری و جایگاهی می‌زیست که به صدها اثری که دربارهٔ علوم قرآنی نگاشته شده بود دسترس داشت و او به ضرورتِ طرح گسترده‌ای که برای تفسیر خویش افکنده بود می‌باید از بسیاری از این آثار استفاده کرده باشد. بنابراین نگارنده گمان می‌کند که اگر دربارهٔ منابع و مآخذ کشف‌الاسرار بر طبق اسلوبی صحیح و علمی تحقیق شود، به سرچشمه‌های ارزشمندی از منابع و مآخذ علوم قرآنی رهنمون خواهیم شد.

پانوشت:

۱ـ مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، طبعهای دکتر احمد مجاهد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴.
۲ـ تاریخ برامکه، از مؤلفی ناشناخته، تصحیح عبدالعظیم گرکانی، تهران، ۱۳۶۲.
۳ـ سیرالملوک، خواجه نظام‌الملک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴.
۴ـ خردنامه، از مؤلفی ناشناخته، چاپ دکتر منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۷.
۵ـ قابوسنامه، عنصرالمعالی، چاپ دکتر یوسفی، تهران، ۱۳۶۶.
۶ـ انیس‌الناس، از شجاع (تألیف در ۸۳۰)، چاپ ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶.
۷ـ اخلاق ناصری، از خواجه‌نصیرالدین طوسی، چاپ استاد مینوی، تهران، ۱۳۶۴.
۸ـ کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، چاپ خدیوجم، تهران، ۱۳۶۱.
۹ـ تاریخ‌الوزراء، نجم‌الدین ابوالرجاء قمی (تألیف در ۵۸۴)، تهران، ۱۳۶۴.
۱۰ـ نسائم‌الاسحار، ناصرالدین‌منشی قمی (تألیف در ۷۲۵)، تهران، ۱۳۶۴.
۱۱ـ سوانح، احمد غزالی، چاپ دکتر پورجوادی، تهران، ۱۳۵۹.
۱۲ـ مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، همان، آقای دکتر احمد مجاهد یکی دو مورد اقتباسهای میبدی را متذکر شده‌اند.
۱۳ـ روح‌الارواح، از احمد سمعانی، چاپهای نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸.

سیری در آراء کلامی میبدی در تفسیر کشف‌الاسرار

محمود یزدی‌مطلق (فاضل)
عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

الحمدلله ربّ‌العالمین والصلوة والسلام علی رسوله محمد و آله اجمعین

قَدیرٌ عالِمٌ حَیٌّ مُریدٌ — سمیعٌ مُبْصِرٌ لَبِسَ الجَلالاً

تَقَدَّسَ اَنْ یَکُونَ لَهُ نَظیرٌ — تَعالیٰ اَنْ یُظَنَّ وَ اَنْ یُقالاً

اندر دل من بدین عیانی که تویی — وز دیدهٔ من بدین نهانی که تویی

وصّاف تو را وصف نداند کردن — تو خود به صفات خود چنانی که تویی [1]

فخرالاسلام، رشیدالدین ابوالفضل احمدبن ابی‌سعد محمدبن احمدبن محمود میبدی یزدی که یکی از برجسته‌ترین چهره‌های عرفانی سدهٔ ششم هجری قمری بوده است، که بعد از تفسیر قران‌العظیم از ابومحمدعبدالله تستری متوفی ۳۸۳ هـ ق. و حقایق‌التفسیر از ابوعبدالرحمن سلّمی متوفای ۴۱۲ هـ ق[2]، یکی از مهمترین تفسیرهای پارسی ـ فیضی ـ یا اشاری و عرفانی را به وجود آورد که در آن به تأویل قرآن کریم بر خلاف آنچه ظاهر آن است، به مقتضای اشارات خفیّه که برای ارباب سلوک ظاهر

---

۱. کشف‌الاسرار، ۳۴۰/۱.

۲. نخستین مفسران پارسی‌نویس، ص ۷۸.

می‌شود و ممکن است بین آن و بین ظاهرش تطبیق داد پرداخت.[۱]

میبدی ضمن تفسیر آیات قرآن کریم بر مشرب عرفا، به مسائل کلامی نیز نظر داشته است و به نحو احسن از عهدهٔ این امر برآمده، چون هر مفسری که بخواهد از لغزش و خطا بدور باشد ناگزیر است که در پانزده علم از علوم اسلامی مهارت داشته باشد که یکی از آنها، علم اصول دین یا علم کلام است، تا در تفسیر آیات مربوط به ذات و صفات و افعال الهی و آیات مربوط به عدل و نبوّت و امامت و معاد و غیره بتواند از عهده برآید.

میبدی در مجادلات کلامی و مناقشهٔ آراء دینی، به موافقت عقائد اهل سنّت گام برداشته است، در عین حال از افراط و تعصب بدور می‌باشد، و این نکته بطور وضوح از ایراداتی که بر نظریّات قدریّه (معتزلی)، جهمیّه (جبریّه خالص)، مرجئه و نظایر اینها وارد ساخته پیداست. میبدی با اینکه در فروع، تابع سنّت است و در اصول عقاید پیرو اشعری است، در عین حال هیچ إبایی ندارد که ارادت و اخلاص خویش را نسبت به امیرالمؤمنین علی (ع) و حسن و حسین علیهماالسلام ابراز دارد نمونه‌هایی از آنچه که در ذیل آیه: وَ مِنَ‌النّاسِ مَنْ یَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ‌اللهِ (بقره / ۲۰۷) بیان داشته است اندک نیست،[۲] سرتاسر تفسیر کشف‌الاسرار، موج می‌زند از لطائف و دقایقی که میبدی را به چهرهٔ یک شیعهٔ علوی راستین مجسّم می‌سازد که درخور تحقیقی جداگانه است و در این مختصر ما به بیان آراء کلامی او ناظر هستیم.

ایمان

متفکرین اسلامی در خصوص تعریف ایمان، آراء مختلفی بیان داشته‌اند که خلاصه آن بدین شرح است:

۱ـ جمهور مشایخ حنفیّه و ماتریدیّه بر این عقیده هستند که ایمان عبارت است از: اقرار به زبان و تصدیق قلبی.

۲ـ عموم مشایخ اشاعره و نیز ماتریدیه می‌گویند که: اقرار به زبان که شرط ایمان است از ماهیّت تصدیق خارج است.

۳ـ محققین از متکلمین امامیّه و معتزله بر این هستند که ایمان عبارت است از: اعتقاد

---

۱. همان مدرک.
۲. ر.ک: کشف‌الاسرار: ۵۵۴/۱ و ۳۹۵.

به قلب و اقرار به زبان و عمل به اعضا، یعنی ایمان، همان معرفت قلبی و اعتراف لسانی و عمل به جوارح و ارکان است که باید طاعات را انجام داد و از قبائح اجتناب کرد.

۴ـ قول مرجئه است که گویند: ایمان فقط اقرار به زبان است و تصدیق به قلب بدون عمل.

رشیدالدین میبدی معتقد است که ایمان: اقرار به زبان و تصدیق قلب و عمل به ارکان است. او در ذیل آیه: «و ما هم بمؤمنین» گوید: «پیدا کرد که اقرار به تصدیق محتاج است از دل و از کردار. این آیة ردّ است بر مرجیان که می‌گویند: ایمان، اقرار است مجرّد، بی‌تصدیق بی‌عمل، والله تعالی ایشان را مؤمن نخواند. و در جمله بباید دانست که مردم در این مسأله بر چهار گروهند، سه بر باطل و یکی بر حق. اما آن سه گروه که بر باطلند، یکی ـ جُهَمِیان ـ اند که می‌گویند: ایمان معرفت است بی‌اقرار و بی‌عمل. و اگر چنین بودی، جهودان همه مؤمنان بودندی که ایشان را معرفت بود. لهذا قال تعالی: یعرفونه کما یعرفون ابناءهم ـ گروه دیگر ـ مرجیان ـ اند که می‌گویند: ایمان اقرار است و تصدیق بی‌عمل و این مذهب اصحاب رأی است و اول کسی که این گفت: حمادبن ابی‌سلیمان‌الکوفی، بود. و اگر چنین بودی ابلیس مؤمن بودی که وی را هم اقرار بود و هم تصدیق، لکن چون عمل نبود مؤمن نبود. سوم گروه جماعتی‌اند هم از مرجیان که می‌گویند ایمان، اقرار مجرد بی‌تصدیق و عمل و اگر چنان بودی منافقان، مؤمن بودندی. و رب‌العالمین ایشان را می‌گوید: و ما هم به مؤمنین ـ چهارم گروه اهل سنتند که می‌گویند: ایمان اقرار است و تصدیق و عمل بر وفق سنت.»[1]

آیا عمل جزو ایمان است؟

میان متکلمین بحث است که آیا عمل جزو ایمان است یا نه؟

مرجئه، عمل را جزو ایمان نمی‌دانند. و میبدی معتقد است که عمل جزو ایمان است، و در ذیل آیه: «وَ مٰا جَعَلْنَاالْقِبْلَةَالَّتی کُنْتَ عَلَیْهٰا اِلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ یَتَّبِعُ‌الرَّسُولَ مِمَّن یَنْقَلِبُ علیٰ عَقِبَیْهِ وَ اِنْ کٰانَتْ لَکَبِیرَةً اِلاّ عَلَی‌الَّذینَ هَدَی‌اللهُ وَ مٰا کٰانَ‌اللهُ لِیُضیعَ ایمانَکُم ...» می‌گوید: «ردّ است بر مرجیان که گفتند: عمل از ایمان نیست.

۱. کشف‌الاسرار: ۶۸/۱ و ۶۹.

وجه دلالت آن است که ربّ العزّة اینجا نماز را ایمانْ خواند، و نماز عمل بنده است اگر از ایمان نبودی ربّ‌العزّه آن را ایمان نخواندی.

مذهب اهل حق آن است که ایمان یک اصل است از سه چیز مرکب: از قول و عمل و نیّت بر وفق سنت، تا این سه چیز به هم جمع نشود آن اصل، ثابت نگردد ... .[1]

میبدی جهت اثبات مدّعای خویش که اعمال بنده از ایمان است، روایاتی را شاهد آورده است از جمله: ابوذر غفاری از رسول خدا (ص) پرسید: ایمان چیست؟ رسول این آیت برخواند: لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلّوا وُجُوهَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغرِب ... در این آیت، نماز و زکات و نواخت درویشان وصلت رحم و وفای عهد و صبرِ در بأساء و شدّت از جملهٔ ایمان شمرد و جای دیگر غزا کردن در مال و در نفس، ایمان خواند و گفت: اِنَّمَاالْمُؤمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ یَرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِاَمْوالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِی سَبیلِ‌اللهِ.

جای دیگر، استیذان از رسول خدای از ایمان شمرد، فقال تعالی: اِنَّمَاالْمُؤمِنُونَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ اِذا کانُوا مَعَهُ عَلیٰ اَمْرٍ جامِعٍ لَمْ یَذْهَبُوا حَتّیٰ یَسْتَأْذِنُوهُ ... و نمونه‌های دیگر نیز آورده است از آیات و روایات که همه آنها دلالت روشن دارند که اعمال بنده، عین ایمان است و اجزای آن است. ایمان خود نه یک جزء است تنها، چنانکه مرجی گفت، بلکه جزهاست و آن را شاخه‌هاست از اعمال و طاعات بنده.»[2]

آیا ایمان، کم و یا زیاد می‌شود؟

مشایخ حنفیه و ماتریدیه و امام‌الحرمین جوینی بر این عقیده هستند که ایمان، کم و زیاد نمی‌شود اما میبدی معتقد است که ایمان کم و زیاد می‌شود، او می‌گوید: «اعمال و طاعات بنده چنانکه در اعمال می‌افزاید، ایمان وی می‌افزاید، و چنانکه معصیت می‌افزاید، ایمان وی می‌کاهد. و مرجی که گفت: ایمان یک جزء است و آن، قول است بی‌عمل لاجرم گوید میان خلق در ایمان، تفاضل نیست، و گوید: ایمان فریشتگان و پیغامبران و ایمان اهل فسق و فساد یکسان است که در آن تفاوت نیست، و در آن زیادت و نقصان نیست ... میبدی در جای دیگر می‌گوید: الایمان یزید بالطاعة و

۱. کشف‌الاسرار: ۳۹۲/۱.　۲. کشف‌الاسرار، ۳۹۳/۱.

ینقص بالمعصیة.»[۱]

آیا فسق و معصیت و کبیره، مؤمن را از ایمان بیرون می‌کند؟

یکی از مباحثی که مسلیمن صدر اسلام پیرامون آن بسیار گفتگو کرده‌اند این بود که اگر کسی مرتکب گناه کبیره شد، از اسلام خارج می‌شود و کافر است یا نه؟

شاید همین مسأله بوده است که موجب گردید فرقه‌ای به نام معتزله پدید آیند چون هنگامی که این گفتگو در جامعه اسلامی بالاگرفت، خوارج گفتند که صاحب کبیره کافر است. مرجئه معتقد شدند که او مؤمن است. حسن بصری اظهار داشت که مرتکب کبیره منافق است. واصل‌بن عطاء غزّال که بعدها او را پیشوای معتزله شناختند اعلام کرد که مرتکب کبیره، نه مؤمن است، و نه کافر است، و نه منافق. بلکه ـ فاسق است و تعبیر دیگر ـ المنزلة بین‌المنزلتین ـ، مشاجرهٔ میان حسن بصری و واصل‌بن عطا بالاگرفت و هیچیک به حرف دیگری قانع نشد، گروهی از شاگردان درس حسن بصری که از آن جمله عمروبن‌عبید بود با واصل‌بن عطاء هم عقیده شدند و از حوزهٔ درس حسن بصری کناره گرفتند و اعتزال نمودند لذا به آنها معتزله گفتند. نگارنده این سطور تفصیل نظریّه هر یک را در کتاب خود به نام ـ معتزله بیان داشته است.

میبدی در این باب همچون اهل حق معتقد است که گناه کبیره، ضرری به ایمان نمی‌رساند، و جهت اثبات مدّعای خود دو دلیل اقامه کرده است، یکی دلیل نقلی و دیگری عقلی، و چنین گوید: «دلیل بر آنکه بنده به فسق و معاصی از ایمان بیرون نشود آن است که:

۱ـ رب‌العالمین گفت: «فتحریر رقبة مؤمنةٍ» کفّارهٔ قتل را واجب کرد که گردنی مؤمنه آزاد کند. پس اگر آن گردن، فاسقه باشد هم رواست و کفارت را به جاست، و اگر به فسق ایمان نماندی، روا نبودی.

۲ـ و گفته‌اند که اگر با فسق و معصیت، ایمان بنماندی، با خدمت و طاعت، کفر هم نماندی، پس اتفاق است که به خدمت و طاعت از بنده حکم کفر برنخیزد، همچنین به فسق و معصیت باید که از بنده حکم ایمان برنخیزد.»[۲]

---

۱. کشف‌الاسرار: ۱/۳۹۴ و ۶۹.
۲. کشف‌الاسرار: ۱/۲۴۸.

چه کسی مُخَلَّدِ در آتش است؟

یکی از مباحث مورد اختلاف میان اشاعره و معتزله این است که اگر کسی مرتکب گناه کبیره‌ای‌شد و از دنیا رفت، حکم او چیست؟

معتزله می‌گویند: اگر صاحب کبیره بدون توبه از دنیا برود، مخلّد در آتش خواهد بود و جهت اثبات مدّعای خویش، ادّلهٔ عقلی و نقلی اقامه کرده‌اند که این مختصر گنجایش ذکر آنها را ندارد. اشعری معتقد است که فقط کفّار مخلّدِ در آتش هستند، اما غیر کفّار یعنی معصیتکاران و مرتکبین کبائر مخلد در آتش نخواهند بود.[1]

ابوالفضل میبدی به تبعیت از اشعری می‌گوید در ذیل آیه: بَلىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ اَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ اَصْحابُ‌النّارِ هُمْ فيها خالدون (بقره: ۸۱).

«معتزله، به ظاهرِ این آیت تمسک کردند و بر عموم براندند و گفتند اهل کبائر و فسق جاوید در دوزخ بمانند، به حکمِ این آیت.

و جواب اهل حق آن است که ظاهر آیت عام است، اما به معنی خاص است که جای دیگر می‌گوید: و یغفر مادون ذلک لمن یشاء. اینان که در تحت مشیّتند اصحاب کبائر و فسق و معاصی‌اند لامحاله.

اگر ایشان گویند: اینان که در تحت مشیّتند تائبانند؟ این تأویل درست کـه تـائبان را چنین وعید نیاید. از بهر آنکه ایشان بی‌گمان رستگارانند. و اگر گویند که اصحاب صغائِر؟ هم درست نیست، از بهر آنکه صغیره به مذهب ایشان به شرط اجتناب کبائر مغفور است. پس حمل آیت بر آن بعید است. و اگر گویند که منافقانند؟ منافق، خود در درک اسفل است، چنانکه قرآن از آن خبر می‌دهد و صحابهٔ رسول بـه کـفر ایشـان گـواهـی می‌دهند و اگر گویند که کافران و مشرکانند، این کافران علی‌القطع جاوید در آتشند و آن کس که جاوید در آتش است نگویند او را که در تحت مشیّتند. بماند این جا در تـحت آیت، اصحاب کبائر و اهل فسق و معاصی که هم ایمان دارند و هم فسق، ایشانند که در تحت عدل و فضل حقند، اگر به ایشان به فضل نگرد، ایشان را به فسق و معصیت خویش به آتش فرستد، اما جاوید در آتش بنمانند، که به شفاعت رسول ایشان را آخـر بـیرون آرد.»[2]

---

۱. شرح مواقف، ۲۳۵/۳.

۲. کشف‌الاسرار، ۲۴۸/۱.

منافق کیست؟

میبدی در ذیل آیهٔ: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ ... چنین گوید: «آنکه منافقان را صفت کرد و گفت: صُمٌّ، کرانند، یعنی از سماع قرآن. بُكْمٌ ـ گُنگانند، یعنی از خواندن قرآن ـ عُمْيٌ ـ نابینایانند یعنی از دیدن رسول و معجزات و دلائل نبوّت وی، هر چند که به گوش ظاهر می‌شنوند و به زبان ظاهر می‌گویند و به چشم ظاهر می‌بینند.»[1]

میبدی در جای دیگر منافقین را این چنین وصف می‌کند در ذیل آیهٔ: وَ إِذٰا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمٰا آمَنَ النّٰاسُ قالوا أَنُؤْمِنُ كَمٰا آمَنَ السُّفَهٰاءُ ... (بقره: ۱۳).

«نفاق بر سه رتبت است، نفاقِ مِهینْ (بزرگتر) و کِهین (کوچکتر) و میانه. مهین آن است که در دل، شک و نفاق بود و ریب، چنانک گفت: فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ، و بُغض مصطفی در دل گیرد و دشمنان وی را دوست دارد. و نفاق میانه آن است که نماز بِكَسْلانی کند (به کاهلی و سستی) و عمل با ریا و صدقه به کراهیت دهد. و نفاق کِهین در نماز به جماعت تقصیر کردن است و در عهد غدر کردن و در امانت خیانت، و سوگند به دروغ یاد کردن و میان مردم سخن‌چینی کردن و با مردم، دو زبان و دوروی بودن.

اما نفاق مهین، کفر است و عین‌الحاد. کسی که آن نفاق بر وی دُرُست شود او را از مسلمانان نشمرند و بر کفر وی گواهی دهند و ترحّم نکنند. چنانکه در عهد رسول خدا (ص) عبدالله أُبَیّ‌سَلول بود (که همان عبدالله‌بن أُبَیّ‌بن‌سَلول است که جزو منافقین در روزگار رسول خدا (ص) بوده است) و اصحاب وی. و ایشان که مسجد ضِرار را بنا کردند. و ایشان که در عقبه همّت کردند که رسول را بیوکنند (بیفکنند) رسول خدا به نفاق ایشان مطلق گواهی داد و تعیین کرد ... اما نفاق میانه و نفاق کِهین بیش از فسق و معصیت نیست و علی‌الاطلاق اسم نفاق بر ایشان نهادن روا نیست.»[2]

رؤیت حق‌تعالی

در قرآن کریم و نیز در روایات و احادیث، کلماتی آمده است که از ظاهر آنها چنین فهمیده می‌شود که مردم، در دنیا و یا در آخرت، پروردگار خود را می‌بینند. صحابهٔ پیغمبر (ص) بدون این که معتقد به تشبیه و یا تجسم شوند، به این آیات ایمان آوردند.

---

۱. کشف‌الاسرار، ۱/۸۶.

۲. کشف‌الاسرار: ۱/۷۸.

ولی در دوره‌های بعدی در کیفیّت رؤیت باری تعالی اختلاف شد و هر دسته‌ای نظریّهٔ خاصی ابراز داشتند.

امامیّه و کلیّهٔ معتزله گفتند که خداوند به چشم دیده نمی‌شود. چون عقیدهٔ به رؤیت حق تعالی منجر به تشبیه می‌شود. لذا خداوند در دنیا و آخرت دیده نمی‌شود.[۱] لکن معتزله در راه دفاع از این عقیده همچون مسألهٔ خلق قرآن شدت عمل نشان دادند و گفتند هر کس که بگوید خداوند دیده می‌شود، کافر است. داستان محاکمهٔ معتصم ابن‌حنبل را و نیز الواثق، احمدبن نصر خزاعی را در این باب مسعودی به تفصیل نوشته است.[۲]

اشاعره این معنا را نپذیرفتند و گفتند که خداوند قابل رؤیت است.[۳] و هر یک از دو گروه جهت اثبات مدعای خویش به ادلّه عقلی و سمعی تمسک جسته‌اند.

میبدی عقیده به جواز رؤیت خدای سبحان دارد، چنانکه در ذیل آیه: وَ اِذْ قلتم یا موسی لَنْ نُؤمِنَ لَکَ حَتّیٰ نَرَیالله جَهْرَةً فَأَخذتکم‌الصاعقه و انتم تَنْظُرون می‌گوید: «این آیت دلیل است که آفریدگار، جل جلاله، دیدنی است و ردّ است بر معتزله که رؤیت را منکرند، و وجه دلیل آن است که از موسی (ع) نکیری پیدا نشد بر ایشان به آن سؤال، و اگر مستحیل بودی، بر موسی انکار آن واجب بودی که بر پیغامبران واجب باشد که چون منکری ببینند آن را منکر شوند و از آن نهی کنند.

اگر معتزلی گوید که صاعقه که رسید ایشان را به آن رسید که دیدار خواستند و اگر حق بودی ایشان را، صاعقه نرسیدی؟ جواب آن است که صاعقه نه به آن رسید ایشان را که دیدار خواستند، و مستحیل بود، که موسی هم خواست و وی را صاعقه نرسید، بلکه اقتراح‌الآیات بعد الآیات کردند، و هر آنگه که آیتی از آیات نبوت بر پیغامبر (ص) پیدا شود و بنگروند و دیگر آیتی خواهند، عذاب، واجب شود.[۴]

ارادهٔ حق تعالی و ارادهٔ انسان

یکی از مباحثی که در عمل کلام دارای اهمیتی خاص است مبحث اراده است که به تفصیل در این باب سخن گفته‌اند و یکی از مسائل پیرامون آن این است که آیا انسان هم

---

۱. کشف‌المراد: ۲۹۶.
۲. مروج‌الذّهب: ۲۱ و ۲۷.
۳. نهایة‌الاقدام فی علم‌الکلام، ۳۵۶.
۴. کشف‌الاسرار، ۱۹۲/۱.

در برابر ارادهٔ حق تعالی ارادهٔ مستقلی دارد یا نه؟

معتزله تصریح نمودند که خداوند از انسان ارادهٔ معصیت نکرده است، و هر معصیتی که واقع می‌شود به ارادهٔ انسان است.[1] اشاعره در این باب گویند: آنچه موجود است خدا اراده کرده است و هر چه نیست، خدا اراده نکرده.[2] و هر یک از طرفین به جهت اثبات مدّعای خویش ادلّه‌ای اقامه کرده‌اند.

میبدی به پیروی از اشعری گوید: «آنچه واقع شده و می‌شود به ارادهٔ حق‌تعالی می‌باشد اگر کسی گوید که خوردن آدم از آن شجره به ارادت حق بود و ابلیس را همان ارادت بود، از کجا مستوجب لعنت گشت؟ و ارادت وی مخالف ارادت حق نمود؟

جواب وی از دو وجه است، یکی آن است که خالق را رسد به حجّت آفریدگاری و پادشاهی، که خلق خود را عقوبت کند، بی‌سبب معصیت، یا عقوبت کند به سبب معصیت؟ اما آن عقوبت که بی‌سابقه معصیت است، تعذیب اطفال است و بهائم و دیوانگان راکه عقل ندارند، ایشان راگاهگاه تعذیب کند به گرسنگی و تشنگی و وبا و بلا و غرق و حرق و امثال این، و ایشان را سابقهٔ معصیت و مقدّمه جرم نیست.

و قومی را به سبب معصیت تعذیب کند، چنانکه در حق قومی گفت: «فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ»، «أَصَبْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ»، «فَأَهْلَكْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ» و هر دو وجه از خدا راست است و عدل و در آن بیداد نه. بیداد آن بود که کسی کاری کند که وی را آن کار نرسد، یا حقّی بر وی لازم است که آن حق می فرو گذارد، و رب‌العالمین از این هر دو پاک است و منزّه. پس لعن و طرد ابلیس نه به مقابلهٔ جرمی است، یا از آنکه مراد وی مخالف مراد حق بود یا موافق بود، بلکه به سابقهٔ ازلی است و در ازل حکم کرد به شقاوت وی، و او را براند، از درگاهِ خود، چنانکه خلقی را گفت: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ و ابلیس را علی‌الخصوص گفت: وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ. و قد قال فی محکم تنزیله ـ لا يُسْئَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ.[3]

البته امامیّه این نظریّه را نپذیرفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلّی به تفصیل به شبهه اشاعره پاسخ داده و می‌گوید: و تعذیب غیرالمکلف قبیح عقلاً فلا یصدر

---

۱. شرح اصول خمسه: ۴۶۵.
۲. شرح مواقف: ۱۴۰/۳.
۳. کشف‌الاسرار، ۱۵۴/۱.

منه تعالی ... .[۱]

آیا استطاعت مقدّم بر فعل است یا مقارن با فعل؟

بحث است میان متکلّمین که آیا استطاعت برای انجام دادن یک فعل نتیجهٔ سادهٔ سلامت و صحّت است، یا عَرَض مخصوصی است که می‌بایستی بیش از فعل به فاعل آن پیوستگی پیدا کند؟[۲]

و نیز بحث است که آیا استطاعت، مقدّم بر فعل است یا مقارن با فعل؟ معتزله معتقدند که استطاعت، مقدّم بر فعل است.[۳] اما اشعری استطاعت را عرضی از اعراض می‌داند که باید مقارن با فعل باشد.[۴] متکلمین امامیه استطاعت را همان صحت و سلامت بدن می‌دانند که باید مقدّم بر فعل باشد.[۵]

میبدی به پیروی از اشعری گوید: «استطاعت مقدم بر فعل نیست و به مخالفت با معتزله برخاستند در ذیل آیه: ... ایاک نستعین، اظهار داشته است که این آیه دلیل است که بنده بی‌تقدیر و توفیق الله بر هیچ فعل قادر نیست، و بنده را استطاعت قبل‌الفعل به هیچ حال نیست، و آنچه معتزله گفتند در این باب، جز باطل و خلاف ظاهر قرآن نیست. اگر بنده به فعل خود مستقل بودی، وی را در آن فعل حاجت به استعانت نبودی، و در ایاک نستعین هیچ فایده و حکمت ظاهر نگشتی. و جلّ کلام‌الحکیم جل جلاله اَن یعری عن فایدةٍ مستجدّةٍ و حکمة مستحسنةٍ.»[۶]

در معنی قَدَر و کَسْب از نظر میبدی

میبد منکر اختیار انسان است و معتقد به کسب است که نوعی جبر می‌باشد. او در این خصوص گوید: «اعتقاد قدری آن است که اگر خواهد، طاعت کند و اگر خواهد معصیت؟ که هر دو در مشیّت و استطاعت اوست، نه در مشیّت و تقدیر الله. از اینجاست که قدری هرگز نگوید: اللهم و فقّنی، الله اعصمنی. و هرگز نگوید: لاحول ولا قوةالاّ بالله. و گفته‌اند که قَدَری گبری را گفت که مسلمان شو. گبر گفت: تا خدای خواهد. قدری گفت: الله

۱. کشف‌المراد، ۳۱۸.
۲. دستورالعلماء، ۱۰۲/۱.
۳. شرح اصول خمسه، ۳۹۹.
۴. ملل و نحل ابن حزم، ۲۹/۳ و ۳۰.
۵. تصحیح‌الاعتقاد شیخ مفید، ۲۳ و ۲۴.
۶. کشف‌الاسرار، ۱۷/۱ و ۶۳.

می‌خواهد و شیطان تو را نمی‌گذارد و نمی‌خواهد، گبر، جواب داد: که این عجب کاری است که الله را خواستی است و شیطان را خواستی، و آنگه خواست شیطان غلبه دارد برخواست خدای.[۱] ماهذا اِالاّ شیطان قویّ ... تا این که گوید:

و بدان که ایمان به قدر آن است که اعتقاد کند الله در ازل هر چه بودنی است از افعال و اقوال بندگان، خیر و شر، ایمان و کفر، طاعت و معصیت، همه تقدیر کرد. و چنانکه تقدیر کرد خواست که باشد و چنانکه تقدیر و خواست وی بود در لوح محفوظ نبشت و آنگه در وقت کردِ ایشان آن افعال بیافرید. این است که رب‌العزّه گفت: «واللهُ خلقکم و ما تعلمون.»

فعل بنده کسب وی است و آفریدهٔ خدا است، بنده مکتسب است و خدا مکتسب نه، و خدا آفریدگار و بنده آفریدگار نه. و میان قضا و حکم فرق نیست و قضا و تقدیر و خواست به معنی علم نیست. آن تأویل قدریان و معتزلیان است و از دین بار خدا نیست و دین، جبر و قدر نیست. قدری خود را استطاعت نهد گوید: هر چه خواهم کنم. و جبری بنده را خود اختیار نگوید. اهل سنّت گویند: بنده را اختیار است و اختیار او، به مشیّت خدا است، تا خدا نخواهد بنده نتواند خواست، و نتواند کرد وَ مٰا تَشٰاؤُنَ اِلاّٰ اَنْ یَشٰاءَاللهُ»[۲].

شفاعت

ابوالفضل میبدی شفاعت را در اسقاط مضّار می‌داند و خاص مرتکبین کبیره، چنانکه در ذیل آیه: «ولا یُقْبَلُ منها شَفٰاعَةٌ» آورده که: هیچکس از بهر کافران شفاعت نکند تا بپذیرند ... و مصطفی را مقام شفاعت است و او را دستوری داده‌اند ... و قال: شفاعتی لأهل‌الکبائر من اُمّتي.[۳]

عصمت انبیا

یکی از احکام مربوط به نبوّت ـ عصمت ـ است، و هر یک از اشاعره و معتزله بنحوی آن را توجیه کرده‌اند. اکنون باید دید که معنی عصمت چیست؟ برخی از متکلمین گویند:

---

۱. خواجه در پاسخ این شبهه گوید: والمغلوبیّة غیر لازمة ... : کشف‌المراد، ۳۰۷.

۲. کشف‌الاسرار، ۶۸۱/۱ و ۶۸۲.

۳. کشف‌الاسرار، ۱۷۴/۱.

العصمة ما یرتفع عنده‌القبیح و لولاه لم یرتفع.[۱] عده‌ای گویند: عصمت عبارت است از عدم قدرت بر معصیت، یا خلق و آفریده شدن مانعی از ارتکاب گناه به نحوی که جبر پیش نیاید.[۲] ... در هر حال کلّیهٔ اشاعره و معتزله اتّفاق دارند که انبیا معصوم هستند، زیرا اگر پیامبران مرتکب گناه شوند و یا دروغ گویند، ادعای معجزه و نبوّت آنها باطل خواهد شد، لذا هر پیغمبری باید معصوم باشد، منتها در نحوهٔ وجوب آن اختلاف کرده‌اند.[۳]

معتزله گویند؛ انبیا باید از همهٔ گناهان کبیره پاک باشند ولی ارتکاب صغایر جایز است و مانعی ندارد، چون قلّة ثواب لطمه‌ای به صدق رسالت نخواهد زد.[۴]

اشاعره نیز گویند که انبیا از گناهان کبیره معصوم هستند، و در معنی عصمت گویند که: حق تعالی در انبیا گناهی خلق نمی‌کند.[۵]

میبدی در ذیل آیه: «وَ عَصیٰ آدمُ رَبَّهُ فَغَویٰ» گوید: «خلاف است میان علماء که بر انبیا، معاصی رود یا نه؟ و مذهب اهل حق در این مسأله آن است که کبائر بر ایشان البته روا نیست که ایشان پاکان و گزیدگان حقند. یقول‌الله تعالی: اَللّٰهُ یَصْطَفِی مِنَ‌الْمَلٰائِکَةِ رُسُلاً وَ مِنَ‌النّٰاسِ و صاحب‌الکبائر فاسق است، و نسبت پیغامبران با فسق، کفر است و الحاد، و آن کس که از وی کبیره آید، در دنیا محدود است و در عقبی معذَّب، و پیغامبران از این معصومند، و رب‌العالمین خلق را بر طاعت رسول خواند و فرمان وی بردن و رسالت وی شنیدن و قبول کردن، واجب کرد و گفت: «اَطِیعُوااللهَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ.» جای دیگر گفت: «اِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»، یعنی لاتقبلوا من‌الفساق شیئاً. این دلیل است که بر ایشان فسق و کبائر نرود.

اما نوعی صغایر بر ایشان روا داشته‌اند، به حکم ظاهر قرآن، که چند جایگه دلالت می‌کند در حق آدم (ع) گفت: «وَ عَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَویٰ» و حکایت از وی: «رَبَّنٰا ظَلَمْنٰا اَنْفُسَنٰا.» و در حق یونس (ع) گفت: «سُبْحٰانَکَ اِنّی کُنْتُ مِنَ‌الظّٰالِمِینَ» و در حق موسی: «اِنّی ظَلَمْتُ نَفْسِی فَاغْفِرْلِی» و در حق مصطفی: «لِیَغْفِرَ لَکَ‌اللّٰهُ مٰا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ مٰا تَأَخَّرَ» و در حق داود: «فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ.» و در حق یوسف: «وَ هَمَّ بِهٰا لَوْلاٰ اَنْ رَأیٰ بُرْهٰانَ رَبِّهِ.» و قال تعالی: «وَ مٰا اُبَرِّئُ نَفْسِی اِنَّ‌النَّفْسَ لَأَمّٰارَةٌ بِالسُّوءِ اِلاّ مٰا رَحِمَ رَبّی» ... الی غیر ذلک من‌الایات‌الدالة علی انّ صغائرالذنوب تجری علیهم و من استوحش من ذکرها کان ذلک من قصور رأیٍ و ضعف علم، اذ

---

۱. الحدود، ۱۰۲.
۲. کلیات ابی‌البقاء، ۲۳۸.
۳. شرح مواقف، ۲۰۴/۳.
۴. شرح اصول خمسه: ۵۷۵ و مقالات‌الاسلامین: ۲۷۲/۱.
۵. شرح مواقف، ۲۱۳/۳.

لیس فی تلک الصغائر للانبیاء معابٌ ولا ینسبون الی سبابٍ، اذ لم یکن ذلک عن اعتقادٍ متقدمٍ ولانیّة صحیحة لا همّةٍ بمعاودة ولهذا یقال عصی ادم ربّه فغوی، و لا یقال هو عاص و غادٍ، و هذا حسن لمن تأمّله.

اما وجه حکمت در زلات انبیاء، گفته‌اند که تا به خود معجب نشوند و همواره در حالت انکسار به زبان افتقار، عذر می‌خواهند و نیازی می‌نمایند... .»[1]

باید یادآور شد که این نظریّه را ابوالفتح شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم شافعی متکلم متوفی ۵۴۸ هـ ق. صاحب کتاب ملل و نحل معروف نپذیرفته است و می‌گوید: اصلح آن است که انبیاء از گناهان صغیره و کبیره باید معصوم باشند، چون گناه صغیره نیز وقتی جمع گردد، کبیره خواهد شد.[2]

امامیّه معتقد است که بر انبیاء در هیچ حالی فعل قبیح جایز نیست، و گناه صغیره و کبیره از آنها سر نزند.[3]

آیا سهو و خطا بر پیامبران جایز است؟

معتزله، صدور خطا را بر انبیاء (ع) علی‌سبیل‌السهو یا تأویل جایز می‌دانند.[4] اشاعره نیز سهو و خطا را گناه نمی‌دانند و صدور آن را بر پیامبران جایز دانسته‌اند.[5]

میبدی در این باب گوید: اما سهو و غلط، اگر کسی پرسد که در انبیاء جایز است یا نه جواب آن است که هر پیغام که از الله گزارند و هر چه از وحی حق گویند در ابتدا غلط و سهو بر ایشان در آن روا نیست در هیچ چیز، که اگر در یک چیز غلط روا باشد، پس در همه محتمل بود اما هر آن چه در دلها و بر زبانها مقرّر شد وجوب آن، و ثابت گشت حکم آن، پس از آن اگر ایشان را در آن سهو افتد یا غلطی رود جایز بود.

پس از آن میبدی جهت اثبات مدّعای خویش شاهدی می‌آورد از سهوالنبی.[6]

نَسْخ جایز است

یکی از شبهاتی که یهود بر نبوّت حضرت محمد وارد ساخته‌اند این است که، چون نسخ

---

۱. کشف‌الاسرار، ۱۵۲/۱ و ۱۵۳.
۲. نهایة‌الاقدام، ۴۴۵.
۳. الذخیره فی علم‌الکلام، ۳۳۷.
۴. شرح اصول خمسه، ۵۷۵.
۵. اصول‌الدین بغدادی، ۱۶۸.
۶. کشف‌الاسرار، ۱۵۴/۱.

باطل است، پس دین حضرت نسخ نشده است و نمی‌شود و باقی است لکن متکلمین اسلامی عموماً آن را جایز می‌دانند. چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی ره گوید: النسخ تابع للمصالح و سیدمرتضی همین معنا را به تفصیل بیان داشته است.[۱]

میبدی در این باب گوید ذیل آیه: ما نَنْسَخْ مِنْ آیةٍ اَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ منها اَوْ مِثْلَها. (بقره / ۱۰۶): جهودان و مشرکان اعتراض کردند و عیب گفتند و طعن زدند در نسخ قرآن و گفتند: اگر فرمان پیشین، حق بود و پسندیده پس نسخ چرا بود؟ و اگر باطل بود و ناپسندیده آن روز، خلق را بر آن داشتن چه معنی داشت؟

میبدی در جواب گوید: «معنی نسخ آن است که رب‌العالمین فرمان می‌دهد بنده را و خود داند که آن فرمان و آن حکم پس از روزگاری از بنده بردارد، هر چند که بنده نداند، و آن را بدلی نهد که مصلحت بنده در آن بود، و استقامت کار وی در آن بسته، پس آن کند که خود را دانست که چنان کند و باشد که از تخفیف به تشدید برد و باشد که از تشدید به تخفیف، چنانکه لایق حال بنده بود و سزای وقت.»[۲]

شفاعت

امامیّه و معتزله و اشاعره در اصل شفاعت با یکدیگر اتفاق دارند، لکن اختلافشان در این است که آیا شفاعت در اسقاط مضّار است یا رفع درجات. شیعه معتقد است که شفاعت در هر دو مورد صورت پذیرد.[۳] معتزله گویند شفاعت فقط در رفع درجات و به دست آوردن ثواب بیشتر است، و مرتکبین کبائر، از شفاعت بی‌بهره هستند.

اشاعره گویند شفاعت مخصوص کبائر است و کسانی که از این امت مرتکب گناه کبیره شده‌اند مشمول شفاعت حضرت محمد (ص) خواهند شد و شفاعت آن حضرت موجب اسقاط عذاب از فاسقین خواهد شد.

میبدی در ذیل آیه: «ولا یُقْبَلُ مِنها شفاعةٌ» گوید: «هیچکس از بهر کافران شفاعت نکند تا بپذیرند ... و مصطفی را مقام شفاعت است و او را دستوری داده‌اند ... و قال (ص): شفاعتی لأهل الکبائر من امّتی.»[۴]

---

۱. الذخیره فی علم‌الکلام، ۳۵۶.
۲. کشف‌الاسرار، ۳۰۸ و ۳۰۹.
۳. شرح تجریدالعقائد، ۴۱۶.
۴. کشف‌الاسرار، ۱۷۴/۱.

بهشت و دوزخ

در این که آیا بهشت و دوزخ هم اکنون آفریده شده‌اند یا بعداً آفریده می‌شوند، میان متکلّمین بحث است، امامیّه گویند به موجب روایات وارده از معصومین و نیز اجماع اهل شرع بر این است که این دو هم اکنون مخلوق و موجود هستند، لکن عده‌ای از معتزله آن را نفی کرده‌اند.[۱]

میبدی از آیه ـ «أُعِدَّتْ للکافرین» چنین نتیجه گرفته است و گوید که «این آیه ردّ است بر معتزله که گفتند دوزخ هنوز نیافریده‌اند و موجود نیست، و معلوم است که لفظ «أُعِدَّت» جز موجود نگویند، اگر آفریده نبودی ـ أُعِدَّت، نگفتی.»[۲]

این بود بخشی از آراء اعتقادی و نظریات کلامی ابوالفضل میبدی در تفسیر کبیرش که حاوی یک دهم از مجموع آن است، و می‌دانم که بررسی دقیق در این باب، کار آسانی نیست و نیاز به رنج بیشتر و تتبّع بسیار و دقّت و حوصله زیاد دارد.

امیدوارم این مقالت سرآغازی باشد برای تحقیقات ژرف دیگری.

و ما توفیقی اِلاّ بالله علیه توکلت

ربّنا لا تؤاخذنا ان نسینا او أخطأنا

منابع و مآخذ:

۱ـ بغدادی، عبدالقاهربن‌طاهر، متوفی ۴۲۹ هـ ق، اصول‌الدین، استانبول، مدرسة‌الالهیات، ۱۳۴۶، هـ ق.

۲ـ شیخ مفید، محمدبن‌محمدبن نعمان، متوفی ۴۱۳ هـ ق، اوائل‌المقالات فی‌المذاهب والمختارات. تبریز. ۱۳۷۱ هـ ق چاپ دوم.

۳ـ شیخ مفید، محمدبن‌محمدبن نعمان، متوفی ۴۱۳ هـق، تصحیح‌الاعتقاد، تبریز، ۱۳۷۱ هـ ق، چاپ دوم.

۴ـ احمدنگری، عبدالنبی‌بن عبدالرسول، جامع‌العلوم فی اصطلاحات‌الفنون، المقلب به دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ هـ ق، ج ۱.

۵ـ قطب‌الدین نیشابوری مقری، محمدبن‌حسن. (قرن ششم هـ ق.)، الحدود، المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیه، قم، مؤسسة الامام‌الصادق (ع)، ۱۴۱۴ هـ ق.

۶ـ شریف مرتضی، علی‌بن‌حسین موسوی، متوفی ۴۳۶ هـ ق، الذخیرة فی علم‌الکلام، قم، مؤسّسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ هـ ق.

۷ـ همدانی، قاضی عبدالجباربن احمد، متوفی ۴۱۵ هـ ق، شرح‌الاصول‌الخمسة، قاهره، مکتبة الوهبه، ۳۸۴ هـق.

۸ـ ایجی، عبدالرحمن‌بن‌احمد متوفی ۷۵۶ هـق، شرح‌المواقف، شرح السیدالشریف‌الجرجانی، المتوفی ۸۱۶ هـ ق. استانبول، ۱۳۱۱ هـ ق، جلد سوم.

---

۱. اوائل‌المقالات، ۱۰۲ و ۱۰۳.

۲. کشف‌الاسرار، ۱/۱۰۷.

۹- ابن حزم اندلسی، علی‌بن احمد، متوفی ۴۵۶ هـ ق، الفصل فی‌الملل والاهواء والنحل. مصر، الطبعة‌الاولی، ۱۳۲۰ هـ ق.

۱۰- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، احمدبن‌محمد (قرن ششم هـ ق)، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱ شمسی، جلد اول.

۱۱- علامه حلّی، حسن‌بن‌یوسف‌بن مطهّرحلّی، متوفّی، ۷۲۶ هـ ق، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، جامعة‌المدرسین، ۴۱۳ هـ ق.

۱۲- ابی‌البقاء، ایوب‌بن شریف موسی متوفی ۱۰۹۴ هـ ق، کلیات ابی‌البقاء، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۶ هـ ق.

۱۳- مسعودی، علی‌بن‌الحسین، متوفی ۳۴۶ هـ ق، مروج‌الذهب و معادن الجوهر، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۶۵ م.

۱۴- اشعری، ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل متوفی، ۳۳۰ هـ ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین. القاهره، مکتبة‌النهضة، ۱۳۶۹ هـ ق، ج ۱.

۱۵- درودی، موسی، نخستین مفسران پارسی‌نویس، تهران، انتشارات نور فاطمه (ع)، ۱۳۶۲ شمسی.

۱۶- عبدالکریم عثمان، نظریة‌التکلیف، آراءالقاضی عبدالجبّار الکلامیّه، بیروت، مؤسسه‌الرساله، ۱۳۹۱ هـ ق.

۱۷- شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم، متوفی ۵۴۸ هـ ق، نهایة‌الاقدام فی علم الکلام، بغداد، مکتبة‌المثنّی.

فهارس

فهرست اعلام اشخاص

ب

پ

ت

ل

م









فهرست نام کتابها و مجلّات

فهرست اماکن و نواحی جغرافیایی

فهرست قبایل، طوایف و فرقه‌ها